Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Février 1939

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Psychologie des mystiques

Quiconque tient pour le plus important problème celui des relations de l'âme avec son Dieu devra lire, comme un ouvrage capital, les *Études sur la psychologie des Mystiques* du R. P. J. Maréchal[1]. Ces études n'ont pas été conçues, à l'origine, comme les chapitres d'un même livre; nombre d'entre elles ont été publiées, sous forme d'articles, en telle ou telle revue. Néanmoins, quelque durée qui les sépare, et de quelque point de vue que l'auteur y considère son objet — psychologie, métaphysique, théologie, histoire —, elles font un organisme cohérent. Car c'est toujours le même objet, et toujours la même recherche. Ces pages, en fait, décèlent l'unité d'une vie, celle qui vient du dedans, de l'âme même, de son unique aspiration, de son effort toujours renouvelé : il n'est pas de plus noble exemple. Et marquons aussi bien, pour le dire en passant, une autre « unité ». Parallèlement à ses recherches sur la mystique, le P. Maréchal a publié des travaux bien connus sur le problème métaphysique. Or on s'est étonné, nous dit-il (I, pp. IX-X), de cette dualité : j'avoue que cet étonnement, à mon tour, me surprend. Il n'est que

1. 2 vol. in-8 : I², 1938 (1re éd., 1924); II, 1937. Édition Universelle, Bruxelles. Desclée de Brouwer, Paris.

de lire les pages si lucides sur la fonction première de l'intellect humain (I, pp. 120-122, 165-168) ou sur les éléments doctrinaux du mysticisme (II, pp. 416-435) pour observer tout ce que le P. Maréchal, quand il scrute le fait mystique, doit à ses patientes enquêtes sur « le point de départ de la métaphysique ».

Le premier volume de ces *Études* contient, outre des « indications bibliographiques » qui témoignent d'une lecture immense (pp. 247-290), trois grands articles qui, pareils à trois cercles concentriques de rayon toujours plus court, enserrent progressivement le problème central : l'extase dans le mysticisme chrétien. Le second volume réunit des études plus proprement historiques sur diverses formes non chrétiennes (Plotin, pp. 51-87, al-Hallâj, pp. 487-531) ou catholiques de l'expérience mystique. Ici encore le dessein général se laisse voir aisément : celui d'aboutir à un essai de mystique comparée, dont un important chapitre, *Réflexions sur l'étude comparée des mysticismes* (pp. 411-483), nous offre la structure et les éléments principaux.

En présence de si grands sujets, je tiens à marquer tout de suite les bornes de ma compétence : elle n'est celle que d'un historien, et dont l'enquête, au surplus, n'a porté que sur un champ assez étroit : la mystique grecque païenne, soit strictement philosophique (Platon, Plotin), soit sous la forme moins pure de la théosophie hellénistique (hermétisme, théurgie, mysticisme populaire). Encore est-il que, labourant cet enclos depuis quelque vingt ans, je n'ai pas été sans rencontrer souvent le christianisme, et qu'ainsi le problème de la mystique comparée, du moins dans ces limites, s'est imposé à mon étude.

Je ne veux donc ici que formuler quelques remarques sur Plotin; puis, sur le difficile problème de la mystique

comparée (dans les limites que j'ai notées), me proposer à moi-même quelques réflexions.

*
* *

Pour autant que j'en puis juger, l'étude du P. Maréchal sur Plotin est fort bien venue, par endroits très pénétrante[2]. — Pp. 78-80 : je ne vois pas qu'il faille recourir à l'Inde pour expliquer l'idée « d'une identité naturelle profonde entre l'âme intellective et l'être universel[3] ». C'est le propre thème, si grec, si platonicien, de l'ὁμοίωσις : connaissance dit connaturalité[4]. — Pp. 75-78 : l'influence des mystères me paraît se réduire à l'imagerie, selon une mode commune à l'époque[5] et qui remonte au moins à Platon lui-même. — Pp. 80 ss. : Platon et Plotin. Si l'on accepte mon exégèse de Platon, le problème de l'identité nécessaire entre l'ultime objet du connaître et le dernier terme de l'amour est déjà

2. II, pp. 51 ss. Voir aussi pp. 426-428, et I, p. 136, n. 1. A la bibliographie (II, p. 52, n. 3), j'ajouterais les suggestives études de Max Wundt, *Plotin* (Hefft I), Leipzig, 1919, et surtout de E. R. Dodds, *Class. Quart.*, XXII (1928), pp. 129 ss.; *Proclus Elements of Theology* (Oxford, 1933), App. II, *The Unknown God.* — Pp. 75-77, lire partout *adyton* (non *adytos*); p. 84, n. 1, lire φωνὴν (non φονὴν).

3. P. 80. Soyons justes d'ailleurs : le P. Maréchal ne semble pas prendre à son compte cette opinion de M. Bréhier. Mais « l'influence orientale » lui paraît « historiquement assez vaisemblable ». Que Plotin ait entendu parler des fakirs de l'Inde (cf. Apollonius de Tyane dans Philostrate), c'est possible et, si l'on veut, probable. Mais que la *pensée* de l'Inde ait eu sur lui la moindre influence, j'en doute fort pour ma part : son attitude métaphysique, son optimisme à l'égard du cosmos (*Enn.*, II, 9) — pour ne citer que deux points importants — me paraissent témoigner d'une tendance diamétralement contraire à celles de l'Inde.

4. J'y ai touché à propos de Platon (composition de l'âme dans le *Timée*). Mais il resterait à suivre cette notion des origines à Plotin : l'admirable sujet de thèse pour un courageux!

5. Les références sont trop : Vett. Valens, *C. Hermet.*, alchimistes, etc. Voir déjà *Idéal*, IIe partie, ch. III : *Mystères littéraires.*

posé, et d'une certaine manière résolu (logiquement, *en droit*), par les Dialogues platoniciens. Le mouvement ascensionnel de connaissance doit nécessairement atteindre un ἐπέκεινα, *source* des Formes, donc extraconceptuel. Et c'est seulement dans la mesure où l'on *contemple*, au sens propre, cet ἐπέκεινα, qu'on peut parler d'une *contemplation* des Formes : car celles-ci ne sont vues qu'en lui, à travers lui. — Pp. 82-87 : c'est la difficulté principale et le cœur du problème. Si, chez Plotin, l'émanation créatrice est nécessaire — ce qui fait dire, en définitive, au P. Maréchal que le plotinisme est un panthéisme émanatiste (II, pp. 426-428) —, que devient la transcendance divine ? Et si Dieu n'est pas transcendant, comment expliquer que, dans l'ἐπιστροφή, le νοῦς, nécessairement émané de Dieu, ne retrouve pas nécessairement Dieu? Notons que cette aporie n'existe pas chez Platon. Dans le système platonicien, la déduction analytique s'arrête à l'espèce dernière. Lorsqu'on passe de cette espèce aux individus concrets (y compris leur νοῦς), on passe aussi du nécessaire au contingent : et il faut qu'intervienne, dès lors, un élément[6] extrinsèque à l'ordre des Idées. Cet élément extrinsèque est précisément le Démiurge mythique du *Timée*, lequel, par un acte *libre*, forme l'Ame du monde, puis

6. Deux éléments plutôt : le Démiurge + la matière dont il composera soit les âmes, soit les corps (ceux-ci formés par les dieux inférieurs). D'où une double contingence. Cette matière, même dans le cas de l'âme, est préexistante (Même, Autre, mixte pour l'âme, χώρα pour le corps) : et, en effet, si elle n'est ni créée ni émanée (ce qui d'ailleurs, dans le cas de la matière corporelle, fait une difficulté redoutable quels que soient les intermédiaires entre l'Un et la ὕλη), reste qu'elle coexiste éternellement au Principe (ou aux principes) spirituel. Noter enfin que le Même, c'est-à-dire l'Intelligible (= le Divin par essence), n'entre que pour une part dans la composition de l'Ame : celle-ci n'est pas pur νοητόν — sans quoi il n'y aurait nulle difficulté à la déduire analytiquement, elle aussi, de l'Un-Bien.

les âmes individuelles. Or, quelque nuance qu'on apporte à l'interprétation du mythe platonicien, ceci reste sûr : Platon n'emploie jamais le mythe que là où il se voit forcé de quitter le plan du nécessaire (intelligible), c'est-à-dire en tous les points où il ne lui paraît plus possible d'expliquer la raison d'être d'un donné existentiel par la seule déduction analytique. On peut donc affirmer avec certitude que le νοῦς, pour Platon, n'émane pas nécessairement de l'Un, qu'il est le produit d'une initiative spontanée. D'où résulte une autre cohérence. Le système platonicien n'a de sens à mes yeux, l'ensemble des textes de Platon ne fait un tout bien lié que si l'on aboutit à un Principe transcendant — Un Bien Être —, lequel ne peut être connu que sous un mode supraconceptuel, par une intuition directe. Mais, d'autre part, cette contemplation n'est pas due. Elle vient soudain, ἐξαίφνης, et la lettre VII (que, pour ma part, je regarde comme authentique) affirme très explicitement que l'effort du νοῦς humain ne peut conduire qu'au seuil de la contemplation. Celle-ci reste donc une sorte de grâce[7]. Et ce caractère gratuit de la *théôria* trouve dans ce système sa justification puisque le νοῦς n'est pas le terme d'une émanation nécessaire, mais le produit d'un acte libre. Pour tout dire, la métaphysique et, dès lors, la mystique de Platon sont, l'une et l'autre, *théistes*. Au lieu que l'ἐξαίφνης de Plotin, le P. Maréchal l'a bien noté (II, p. 65 et n. 1), se justifie malaisément. C'est ici, pour moi, l'une des difficultés les plus considérables du plotinisme. J'inclinerais à l'hypothèse que voici. Platon et Plotin partent d'une expérience, qu'ils essaient ensuite de fonder en raison. Cette expérience me paraît *en droit* possible, et il semble que,

7. C'est un thème que la mystique hellénistique non philosophique exploitera largement.

dans les deux cas, elle ait été, à peu près, du même ordre[8]. Mais les systèmes philosophiques dans lesquels on l'intègre, et c'est-à-dire l'explication rationnelle que l'un et l'autre en proposent, sont divergentes. Il y a plus de cohérence, à mon gré, dans la première explication (comme il y a, aussi, plus d'affinité avec le christianisme). Et peut-être l'incohérence de la seconde tient-elle à un obstacle de *fait*. Pratiquement, dans la mystique platonicienne ou plotinienne, qui se donne comme la rencontre positive avec un Principe, et non pas comme la recherche d'un état négatif d'inconscience — de quelque façon qu'on l'obtienne (par des moyens mécaniques ou psychiques), — le sage n'aboutit point à la contemplation comme au terme naturel du voyage. Il peut se mettre en état de contempler, il peut aller jusqu'au seuil : « Il ne force pas le seuil de l'extase » (II, p. 65, n. 1). Pour que le phénomène se produise, il ne suffit point qu'on le veuille (à la différence de la « mystique » négative : cette diversité est symptomatique et va très loin[9]) : il faut encore, dit excellemment

8. Eu égard à ce que l'un et l'autre *ont cru* éprouver. Pas plus que le P. Maréchal (II, pp. 52-53), je n'ai la prétention de dire ce qu'ils ont *réellement* éprouvé. Cependant, « inconscience momentanée » (II, p. 53) ne me paraît pas conciliable avec la teneur même des textes.

9. Elle touche, en vérité, au fond du problème. Car si la mystique positive est une recherche du Bien transcendant (Dieu), suppose donc, pour qu'on atteigne à ce terme, un effort sincère et continu vers la perfection morale (au contraire, toujours, de la mystique négative, strictement égoïste, indifférente *per se* à la morale), si, d'autre part, le Bien n'est obtenu qu'à la condition qu'il se donne, n'est-ce pas la nature même de la contemplation qui se trouve en cause ? Un fait me frappe, en ce qui concerne Platon tout au moins. C'est que la rencontre avec le Bien est le point de départ d'une conversion morale, le principe d'une conduite vertueuse, non pas seulement dans le privé, mais à l'égard du prochain. Je m'explique. L'extase comme état de jouissance n'est pas la fin du sage : son but est *désintéressé*. Ce qu'il cherche, c'est le Bien, et le Bien

le P. Maréchal à propos de Plotin même, « en réponse à cette préparation (du sujet), une initiative véritable de la part même de l'objet transcendant [10] de la contemplation » (II, p. 65).

*
* *

« L'abbé Olympios dit : « Un prêtre des Grecs (païens) descendit à Scété, vint à ma cellule, et je lui donnai l'hospitalité. Or, ayant vu la manière de vivre des moines, il me dit : « Avec cette manière de vivre, n'obtenez-vous aucune vision de la part de votre Dieu (οὐδὲν

ne peut être connu, en son dernier fond, que par une intuition directe : d'où le désir de cette intuition (comme moyen, non comme fin). Mais cette intuition supposée obtenue, quelque jouissance que le sage y ait éprouvée, quelque désir qu'il ait de l'éprouver à nouveau, son devoir strict est d'agir conformément au modèle qu'il a vu. Il ne s'agit pas tant pour lui de *voir* le Bien que de *faire* le Bien : ou plutôt il n'a vu que pour faire. Cette intention morale spécifie la mystique platonicienne comme elle donne, aussi, sa valeur mystique à la morale de Platon : et à la κάθαρσις préparatoire à la vue, et au retour à la caverne en conséquence de la vue. La mystique conduit à l'apostolat. Et je demande alors : Quand un païen cherche ainsi le Bien pour lui-même, selon les lumières qu'il a reçues, et de toute son âme (ὅλῃ τῇ ψυχῇ), est-il radicalement impossible que le Bien s'incline vers celui qui le cherche ? Autre question (en fait, la même, sous un autre aspect) : le « climat » moral de la contemplation ne pourrait-il pas constituer le critère définitif de la *vraie* mystique, lorsqu'il s'agit des non-chrétiens aussi bien qu'à l'intérieur du christianisme ?

10. Dans cette première étude sur Plotin (II, pp. 51 ss.), le P. Maréchal ne craint pas d'employer couramment l'épithète. Et, en effet, la transcendance divine apparaît très nettement dans le plotinisme comme l'une des extrémités de la chaîne, l'autre étant l'émanation nécessaire : comment joindre ces deux bouts ? Mystère. Mais, puisqu'il y a mystère — et le P. Maréchal le montre lui-même dans une page très forte (II, p. 85) —, n'est-il pas abusif de définir tout uniment le plotinisme comme un panthéisme émanatiste ? (II, pp. 426-428.)

θεωρεῖτε παρὰ τῷ θεῷ ὑμῶν)? » — « Non », lui dis-je. — Et lui : « Nous, pourtant, quand nous offrons des sacrifices à notre dieu, il ne nous cache rien, mais nous révèle ses mystères. Et vous, avec tous vos labeurs, vos veilles, vos exercices de recueillement et d'ascèse, tu me dis que vous ne voyez rien? Sûrement, si vous ne voyez rien, c'est que vous avez dans vos cœurs de mauvaises pensées qui vous séparent de votre Dieu, et c'est pourquoi il ne vous révèle pas ses mystères. » L'anecdote [11] est jolie : elle met en plein jour le contraste entre la mystique hellénistique et l'essence du christianisme. Qu'il s'agisse des philosophes, des théurges ou de simples dévots tels qu'Aelius Aristide, la marque propre du mysticisme grec [12], depuis l'ère chrétienne, est l'aspiration à voir le dieu, à recevoir de lui, par une communication directe, la connaissance de ses mystères. De quelque nature que soit la vision, et quelque moyen qu'on emploie pour l'obtenir, tout tend à cela [13]. Il faut tenir compte de ce désir universel pour mesurer l'absolue nouveauté du mot paulinien (I Cor., XIII, 2) [14] : « Et quand même j'aurais la prophétie, et connaîtrais tous les mystères, et posséderais toute la gnose..., si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. »

Sur cette toile de fond païenne, le christianisme se détache par trois traits originaux :

1) D'une part, l'amour désintéressé de Dieu. Le chré-

11. *Apophthegm. Patr.*, I, p. 582, Cotelier.

12. Ou gréco-oriental.

13. Comme je ne puis ici défendre et illustrer cette proposition générale, je m'excuse de renvoyer le lecteur à des travaux à paraître en 1939 : une étude dans la *Revue Biblique* (prochaine livraison); l'article *Hellenistische Mystik* (ou *H. mystische Religion*), dans le *Reallexikon für Antike u. Christentum* de J. Dölger-H. Lietzmann; l'édition des *Hermetica* (avec A. D. Nock), dans la collection G. Budé.

14. Tout le chapitre est à méditer.

tien aime Dieu non pas premièrement pour jouir de lui, de sa présence, de sa vue : ce qu'il aime d'abord en Dieu, c'est le bien de Dieu, c'est-à-dire ce qui plaît à Dieu, en définitive ce que Dieu veut. Si bien que, en dernier ressort, l'amour du chrétien pour Dieu se mesure à l'authenticité et à la plénitude de son accord avec le plan divin, qui est de sauver les hommes. Il en résulte deux conséquences fort importantes. L'une, relative à l'amour du prochain, nous occupera bientôt. L'autre concerne l'attitude même du chrétien à l'endroit des grâces mystiques. Si l'on définit l'état mystique fondamental comme « l'intuition de Dieu présent » (I, p. 124,) on peut dire que la religion chrétienne, tout au moins sur terre, ne tend pas essentiellement à l'obtention de cet état : elle tend essentiellement au progrès de la charité. Elle ne tendrait essentiellement à l'obtention de l'état mystique que s'il était prouvé que cet état est indispensable au progrès de la charité, autrement dit qu'il est impossible d'avancer dans l'amour de Dieu si l'on n'a pas connu Dieu d'une connaissance immédiate. Or, à en juger du moins d'après l'expérience normale du chrétien, la démarche est différente, même opposée. Il va de soi que le mouvement naturel de l'âme chrétienne est de se rapprocher le plus possible de Celui qu'elle aime : *cupio dissolvi et esse cum Christo.* Mais il est non moins vrai que son mouvement réfléchi se porte dans un autre sens. Du jour où cette âme a compris qu'aimer Dieu, c'est aimer le vouloir, le plan de Dieu, elle accepte, mieux, elle désire de ne voir point Dieu, de souffrir cette absence, si cette absence, et dans la mesure où cette absence, purifiant en elle l'amour de charité, lui fait aimer davantage le plan divin, travailler davantage au salut des hommes : *optabam enim ego ipse anathema esse a Christo pro fratribus meis.* En

sorte que, pour tout dire, la fin essentielle que l'âme chrétienne se propose, loin de fortifier en elle le désir de l'état mystique, l'induirait plutôt à craindre cet état : faible comme elle est, si profondément égoïste, ne court-elle pas le risque de s'arrêter trop immédiatement à la jouissance de Dieu, en oubliant d'aimer Dieu pour lui-même, c'est-à-dire dans son vouloir? Vivre dans la foi nue, n'est-ce pas là, pour elle, une voie bien plus sûre? Ce qu'elle demande, ce qu'elle sent bien avoir toujours à demander, c'est d'aimer toujours davantage le plan divin, et les moyens que Dieu emploie — les sacrifices qu'il lui impose — pour la faire mieux servir à l'achèvement de ce plan. Ce ne sont pas, je l'avoue, des raisons purement formelles qui m'ont incliné à ces vues : et loin de moi la pensée de les ériger en maximes [15]. Je n'offre ici que l'humble témoignage d'un historien, mais dont la règle fut toujours de ne point dissocier l'étude de la vie. Or, à confronter ainsi avec une expérience, d'une part, les textes pauliniens, d'autre part, les écrits mystiques de la religion hellénistique, il m'est apparu que le trait le plus véritablement distinctif du christianisme était bien celui que je vais dire : en face de mouvements religieux dont la fin première et essentielle est l'état mystique, c'est-à-dire « l'intuition de Dieu présent », le christianisme se spécifie par une fin diverse, la charité. Voir Dieu ou, de quelque manière, sentir, éprouver Dieu, tel est le but des « charnels » de Corinthe [16], des gnostiques et théopathes de toutes sec-

15. Encore moins irai-je m'aventurer à dire ce qui prime dans l'autre vie, et comment s'y concilient jouissance de Dieu et pur amour. Néanmoins, un mot magnifique, et si paulinien, de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus donne à songer : « Je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre. »

16. γνῶσις implique θέα, et cette implication ne doit pas être omise pour la pleine intelligence de I Cor., XIII.

tes, de l'hôte païen des moines de Scété. Mais le chrétien spirituel, selon saint Paul, se propose un tout autre objet : travailler en coopération avec Dieu, θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί (I Cor., III, 9) [17]. La révolution chrétienne se résume dans ce contraste.

2) Si l'amour de Dieu est essentiellement l'amour du plan divin, et si ce plan est de sauver les hommes, l'amour chrétien du prochain fait partie de l'essence même de la charité envers Dieu. Est-il besoin d'insister sur ce dogme fondamental? Notons seulement que la double direction du mouvement de charité se décèle dans le choix même du mot ἀγαπή. Sans doute, bien qu'il désigne premièrement l'amour physique, ἔρως est-il susceptible d'une connotation plus spirituelle. Euripide célèbre l'ἔρως de la sagesse, l'ἔρως d'une âme juste, maîtresse d'elle-même et bonne. Et l'on sait de reste combien, chez Platon, le mot se charge de spiritualité. On peut donc, à la rigueur, parler de l'ἔρως de Dieu en un sens chrétien. Mais, si l'on veut désigner la charité fraternelle, ἔρως τῶν ἀδελφῶν n'est plus possible. Invinciblement, à une oreille grecque ou hellénisée, l'expression suggérerait la réalité la plus fâcheuse. Cette originelle dualité fait, au contraire, le propre de l'ἀγαπή chrétienne. Et le double mouvement qui la caractérise par essence dans les exemples qu'en offre le Nouveau Testament en apparaît si bien comme le trait spécifique que, le mot pris absolument, on doute s'il se réfère davantage à l'un ou l'autre objet, Dieu ou les hommes [18].

17. Ici encore, le propos n'apparaît en toute sa force que si l'on tient compte du contexte païen.

18. La difficulté est bien sensible I Cor., XIII. La plupart des versets s'appliquent mieux à l'amour du prochain, mais l'on hésite pour XIII, 7 : πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει. A mon avis, ἀγαπή commande ici les deux génitifs : τοῦ θεοῦ, τῶν ἀδελφῶν.

3) Si l'amour chrétien de Dieu et du prochain est un amour désintéressé, si la fin que se propose, en aimant, l'âme chrétienne, n'est pas sa propre jouissance, mais le bien de celui qu'elle aime, cet amour est un amour actif, et qui se prouve. La nécessité des « œuvres » est de l'essence du christianisme. Or, cette action implique au premier chef la réforme intérieure du sujet : l'œuvre primordiale est la conversion; le couronnement de cette œuvre est la sainteté morale. Qu'on le compare, ici encore, avec les mouvements mystiques du même temps, le christianisme s'en distingue à nouveau par une troisième marque. Dans la doctrine chrétienne, un obstacle humainement irréductible s'oppose à tout progrès moral, voire même à la première démarche, la conversion : c'est notre déchéance radicale, c'est le péché. De là vient que le chrétien ne peut absolument se passer d'un Sauveur, il n'est sauvé que par la grâce. Je dis bien « sauvé »; et j'insiste : « moralement sauvé ». La grâce ne survient pas seulement pour expliquer le progrès ultime, « l'intuition de Dieu présent » : cette grâce d'accomplissement mystique, on peut l'admettre à la rigueur pour le plotinisme, et, me semble-t-il, on doit l'admettre pour le platonisme. Mais s'il y a grâce dans ces deux systèmes, ou du moins « initiative de la part même de l'objet transcendant de la contemplation », cette faveur n'intervient qu'au terme. Pour toute la purification morale préparatoire à l'état mystique, l'homme n'a usé que de ses seules ressources, qui aussi bien lui suffisaient; il n'a eu nullement besoin d'un Sauveur, d'une assistance continuelle de l'Esprit. Au lieu que, dans le christianisme, c'est le tout premier pas qui est lui-même impossible sans une action divine. Et, d'autre part, cette action salvatrice est d'ordre moral. D'autres mystiques grecques, mais non philosophiques,

conspirent avec le christianisme en ce qu'elles supposent mêmement l'intervention d'un Sauveur et se présentent, elles aussi, comme un mystère de salut. Mais le mal n'est pas alors, πρώτως καὶ κυρίως, un mal moral : c'est un mal cosmique. Le monde est mauvais par nature, en tant que matériel : à plus forte raison la terre, dont la matière est la plus crasse. Et donc l'homme aussi, dans la mesure où il est hylique. Le salut consiste donc maintenant à être délivré de la matière : il se consomme avec cette libération même. Dès lors, quand, à la suite d'un rite ou de quelque phénomène mystique plus ou moins équivoque, le Noûs (ou Logos ou Pneuma) divin s'est introduit en l'homme, celui-ci est pleinement, définitivement sauvé. Un homme nouveau s'est formé en lui, son ancien moi est remplacé par une personnalité étrangère, immatérielle et divine, dont les actes sont nécessairement bons quelle qu'en soit l'apparence, et lors même qu'à un jugement normal ils dussent sembler des crimes. Autrement dit, l'homme une fois « sauvé », ses actes sont moralement indifférents. Cet homme peut tout se permettre dès lors que ce n'est plus, en lui, l'âme matérielle qui gouverne, mais un Principe extrinsèque, venu d'en haut, le Fils de Dieu qui réside au-delà des sphères matérielles et qui se trouve, par sa position même, supérieur à l'Heimarménè. On peut bien multiplier le compte des ressemblances de langage entre la spiritualité paulinienne et la mystique hellénistique. Il reste ici une différence de fond que ce propos résume : en son principe, son milieu, et jusqu'à son terme, le salut chrétien est d'ordre strictement moral. De là vient que ce salut n'est jamais achevé sur terre. Les grâces mystiques n'y font rien : le plus favorisé doit trembler pour son salut, autant et plus peut-être, que le moins privilégié. Il n'est qu'une voie

certaine, tout à fait authentique, une ὁδὸς καθ' ὑπερβολήν [19] : la charité qui se prouve, promotrice d'œuvres vertueuses et de réforme morale.

Si maintenant l'on réunit ces trois caractères spécifiques, on tient, me semble-t-il, un principe de classification des mysticismes non-chrétiens par rapport au christianisme et, du même coup, à la vraie mystique.

1) Tout mysticisme où, dans l'état dit « mystique », on se proposerait pour fin première et essentielle une jouissance égoïste, fût-ce le bien-être de la délivrance, me paraît *radicalement contraire* au christianisme. Cela n'exclut pas seulement toutes les recherches de l'extase (ou de l'inconscience) par des moyens mécaniques ou psychiques, mais même les mystiques positives où le sujet ne regarde l'objet que comme moyen de fruition, et ainsi le rapporte à soi au lieu de se référer soi-même au bien de l'objet, tout au moins par un amour de complaisance.

2) Montons d'un degré, supposons admis que le sujet se donne pour fin essentielle de se complaire en l'objet, à cause des perfections que cet objet lui découvre. Tout mysticisme où, dans l'état mystique, on se proposerait pour fin unique de se complaire dans la beauté de l'objet vu, jusqu'à essayer de s'y perdre, en tenant pour une déchéance, sous prétexte que ce mouvement dissocierait le sujet de l'objet, le moindre retour à l'action, j'entends à une action vertueuse et qui tendît au bien de l'objet, me paraît *génériquement différente* du christianisme.

3) Allons plus avant, supposons que le sujet aime

19. Non pas *excellentior via* (Vulg.), mais « voie par excellence ».

Dieu essentiellement d'un amour de bienveillance, et soit donc prêt à quitter Dieu (c'est-à-dire « l'intuition de Dieu présent ») pour le servir. Tout mysticisme où l'état mystique (que l'on suppose maintenant subordonné au service de Dieu) est conçu comme pouvant être atteint, non pas seulement dans son « acte » terminal, mais dès le premier degré de l'ascension, c'est-à-dire dès le premier mouvement vers la perfection morale, par les seules forces de l'homme, sans l'intervention d'un Sauveur et sans le don d'une grâce, me paraît *spécifiquement distinct* du christianisme.

Si l'on accepte ces vues, il apparaîtra, je pense, avec assez de netteté que le christianisme ne tend pas ici-bas, πρώτως καὶ κυρίως, à l'état mystique[20], puisqu'il ne conçoit cet état que subordonné à une fin plus haute, ne l'agrée que dans la mesure où il sert à cette fin, et qu'il en souffre, au besoin, l'absence ou la disparition si la fin supérieure en doit être, par là même, mieux obtenue.

A.-J. Festugière.

20. Toujours défini comme on l'a dit : « intuition de Dieu présent », selon les termes mêmes du P. Maréchal (I, p. 124). Je rappelle que ces réflexions ont pour origine immédiate l'étude comparée de la spiritualité paulinienne et des mystiques païennes dont on a voulu que saint Paul fût tributaire. Disons donc, pour être tout à fait précis : « Le christianisme paulinien ne tend pas... » Que si l'on arguait qu'il est absurde de ne pas voir en saint Paul un *mystique*, et dans sa doctrine un *mysticisme*, j'approuverais, *sponte mea*, qu'on élargît de la sorte l'amplitude des deux vocables.

L'expression « Sapientiae doctrina » chez saint Benoît

A deux reprises différentes, saint Benoît a employé dans sa Règle une expression qui, certainement dans sa pensée, signifie quelque chose de très important, *sapientiae doctrina*. Au chapitre XXI, parlant des doyens du monastère, il écrit : *Non eligantur per ordinem, sed secundum vitae meritum et* SAPIENTIAE DOCTRINAM. Au chapitre LXIV, où il s'agit de l'élection de l'Abbé, il dit encore : *Vitae autem merito et* SAPIENTIAE DOCTRINA *eligatur qui ordinandus est, etiamsi ultimus fuerit in ordine congregationis.*

Dans l'édition qu'il a donnée de la Sainte Règle, Dom Butler[1], au chapitre XXI, renvoie en note à saint Jérôme, *Epistola* XXII, 35, et à saint Augustin, *De moribus Ecclesiae catholicae*, I, 67; or ni dans l'un, ni dans l'autre de ces deux ouvrages, on ne rencontre ces deux mots. Il cite aussi Cassien, comme ayant parlé des doyens dans ses *Institutiones*, IV, 10; mais ici encore l'expression *sapientiae doctrina* fait défaut. Faut-il donc conclure qu'elle est propre à saint Benoît; et alors, quel sens précis doit-on y attacher ? C'est ce qu'il faut essayer de déterminer.

Les traductions

La Règle de saint Benoît a été traduite très souvent, et en nombre de langues, comme on peut s'en convaincre en parcourant le livre de Dom Albareda : *Bibliografia*

1. Sancti Benedicti Regula Monasteriorum. Editionem critico-practicam adornavit D. Cuthbertus Butler, 1927.

de la Regla benedictina, 1933. Il serait fort difficile, pour ne pas dire impossible, d'examiner toutes les traductions qui en ont été faites; d'ailleurs ceci serait inutile, vu que beaucoup, parmi elles, n'ont fait que copier celles qui les ont précédées. Pour le but que nous nous proposons ici, il suffira d'en voir un certain nombre, ce qui nous permettra de nous rendre compte que les traducteurs ont paru assez embarrassés, pour rendre le sens exact des deux mots *sapientiae doctrina*.

1. chap. 21. selon la doctrine de leur sagesse.
chap. 64. par le mérite de sa bonne doctrine et de sa sapience.

Reĝula beatissimi Patris Benedicti e latino in gallicum sermonem traducta per quemdam R. D. Guido Juvenal, dum viveret, Abbatem S. Sulpitii Bituricensis. — *Parisiis*, 1605, pp. 93 et 179.

2. chap. 21. sagesse et doctrine.
chap. 64. sagesse et doctrine.

De l'esprit des Ordres religieux. En quoy il consiste et les moyens pour l'acquérir. Spécialement de l'esprit de l'Ordre de sainct Benoist, avec une Apologie pour sa Reigle, par Dom Laurent Benard, religieux bénédictin, Docteur en théologie et Prieur du Collège de Cluny à Paris. — *Paris*, 1616. pp. 247 et 253.

Reigle de S. Benoist, traduicte nouvellement en françois... par le R. P. D. Ph. François, religieux bénédictin. — *Paris*, 1620, pp. 186 et 257.

Explication familière sur la Règle de S. Benoît par R. P. M[arie] D[e] B[eauvilliers], R[eligieuse] B[énédictine], [Abbesse de Montmartre]. — *Paris*,, 1637, pp. 360 et 660.

Statuts et Constitutions sur la Règle du glorieux Père S. Benoît pour l'Abbaye de Ligneux. — *Lyon*, 1642, pp. 42 et 85.

La Règle de S. Benoist avec les Constitutions particu-

lières pour les Religieuses bénédictines de Nostre Dame des Anges, les Mont Argis. — 1644, pp. 161 et 433.

La Règle de Saint Benoist, traduction nouvelle. Avertissement de Dom Claude de Vert (de Cluny). Paris, 1689, pp. 88 et 192. — *Nouvelle édition. Paris,* 1824.

La Règle du bienheureux Père saint Benoist avec les Constitutions du Prieuré de Nôtre Dame du Val d'Osne, établi à Charenton, pour l'Adoration perpétuelle du Très Saint Sacrement. — *Paris,* 1718, pp. 160 et 403.

La Règle du B. Père saint Benoist avec les Statuts et Constitutions pour l'Abbaye Royale de Notre Dame du Val-d'Arcisses. — *Chartres,* 1783, pp. 62 et 127.

Constitutions de l'Abbaye Royale de la Sainte Trinité de Caen, Ordre de S. Benoît. — *Caen,* 1786, pp. 78 et 162.

Règle de saint Benoît et Constitutions de la Congrégation du Très Saint Cœur de Marie, fondée à Pradines. — *Lyon,* 1853, pp. 205 et 502.

3. chap. 21. sagesse et doctrine.
   chap. 64. doctrine, sagesse.

La vraye Règle de S. Benoist avec les Constitutions... pour les religieuses bénédictines de Nostre Dame du Val de Grâce, ditte de la Crèche. — *Paris,* 1623, pp. 127 et 299.

4. chap. 21. doctrine et sagesse.
   chap. 64 doctrine et sagesse.

La Règle du Bien-Heureux Père S. Benoist avec les Constitutions... pour les Dames Religieuses de l'Abbaye de Nostre Dame d'Estival en Charnye, diocèse du Mans. — *Angers,* 1650, pp. 88 et 214.

Regola del Padre San Benedetto sopra un testo italiano del cinquecento ad uso delle monache che vivono sotto la detta regola ed osservanza cassinese, con le dichiarazioni e costituzioni e regolamenti già approvati dalla Santa Sede Apostolica.

Roma. 1866. p. 73. di dottrina e di sapienza.
p. 173 per dottrina e sapienza.

5. chap. 21. sagesse et doctrine.
chap. 64. doctrine et sagesse.

La Règle du B. Père S. Benoist. — Paris (chez Jean Billaine), 1654, pp. 104 et 215.

6. chap. 21. sagesse et science.
chap. 64. sagesse et doctrine.

La Règle du Bien-Heureux Père S. Benoist... avec les Constitutions... pour la réforme de l'Abbaye Royale de Nostre Dame du Val de Grâce. — Paris, 1676, pp. 93 et 240.

La Vie et la Règle de S. Benoist, de l'autorité de Monseigneur le Révérendissime Abbé Général de Cisteaux. — Paris, 1698, pp. 38 et 74.

7. chap. 21. science et sagesse.
chap. 64. sagesse et doctrine.

La Règle de S. Benoist avec les Déclarations qui se gardent en la Congrégation de S. Vanne et S. Hidulphe. — Toul, 1679, pp. 77 et 239.

8. chap. 21. la sagesse de leur doctrine.
chap. 64. doctrine et sagesse.

La Règle du Bienheureux Père Saint Benoît, traduite en français par le R. P. Dom Prosper Guéranger, Abbé de Solesmes. — Angers, 1868, pp. 75 et 179.

9. chap. 21. sagesse, prudence.
chap. 64. sagesse.

Regla de monges que escribiò el Patriarca de todos, S. Benito.
1733. p. 99. sabiduria, prudencia.
p. 204. sabiduria.

10. chap. 21. la connaissance de la vraie sagesse.
chap. 64. doctrine de sagesse.

Regola di San Benedetto... voltata in italiano, e Manuale per la sua pratica odierna secondo le dichiarazioni, costituzioni e consuetudini Cassinesi.
Roma. 1882. p. 76. la cognizione della vera sapienza.
p. 203. dottrina di sapienza.

11. chap. 21. leur sagesse et leur science.
chap. 64. la sagesse de sa doctrine.

The rule of our most holy Father Saint Benedict, edited with an english translation and explanatory notes, by a monk of S^t^ Benedict's Abbey [Dom Hunter-Blair]. *Fort-Augustus.*
London. 1886. p. 87. their wisdom and learning.
p. 185. the wisdom of his doctrine.

12. chap. 21. leur connaissance de la sagesse.
chap. 64. doctrine de sagesse.

The rule of our most holy Father S^t^ Benedict. — S^t^ Mary's Abbey. Stanbrook. 1892.
p. 112. their knowledge of wisdom.
p. 238. doctrine of wisdom.

13. chap. 21. leur savoir éprouvé.
chap. 64. sa sagesse.

The rule of saint Benedict, translated with an introduction by Abbot Gasquet. — London. 1909
p. 52. their proved learning.
p. 111. his wisdom.

14. chap. 21. leur instruction et leur sagesse.
chap. 64. la science de la sagesse.

La Règle cistercienne primitive... entièrement traduite sur le texte du manuscrit-type de Citeaux, du XII^e^ siècle, par D. Symphorien Gaillemin. — Lérins, 1906, pp. 87 et 213.

15. chap. 21. l'importance de leur discrétion.
chap. 64. la sagesse de sa doctrine.

Regla de Sant Benet. —*Montserrat.* 1920.
p. 73. el valer de llur seny.
p. 156. la prudència de sa doctrina.

16. chap. 21. la sagesse de la doctrine.
chap. 64. la sagesse de la doctrine.

La Règle de S. Benoît. Traduction nouvelle par les fils de S. Benoît. — *Maredsous. Collection* Pax, 1933, vol. 36, pp. 69 et 145.

17. chap. 21. la doctrine de la sagesse.
chap. 64. la doctrine de la sagesse.

Die Regel des Heiligen Benedictus... — *Augsburg.* 1836.
p. 52. nach der Lehre der Weisheit.
p. 104. nach der Lehre der Weisheit.

18. chap. 21. doctrine et sagesse.
chap. 64. sage doctrine.

Regola di San Benedetto e Costituzioni degli Eremiti Camaldolesi di Toscana. — *Acquapendente.* 1930.
p. 59. di dottrina e di sapienza.
p. 134. e per sapiente dottrina.
19. chap. 21. doctrine et sagesse.
chap. 64. sagesse et doctrine.

Vida y Milagros del glorioso patriarca de los Monjes San Benito... Versión castellana del P. Diego Mecoaleta... 2ª edición, aumentada con la Regla. — *Tournai.* 1905.
p. 177. doctrina y sabiduría.
p. 218. sabiduría y doctrina.

A la page 137, une note avertit que cette traduction en langue castillane est celle qui servait aux moines de la Congrégation de Valladolid. 1790.

20. chap. 21. de sainte vie.
chap. 64. la doctrine.

Silvio Vismara, O. S. B. — S. Benedetto nella sua vita e nella sua Regola. — Milano. Società editrice « Vita e pensiero ». 1929.

p. 180. di vita santa.
p. 219. la dottrina.

Cette enquête, si incomplète qu'elle soit, suffit cependant à montrer que des traductions de toutes sortes ont été données à l'expression *sapientiae doctrina*, que l'on voit aujourd'hui dans le texte de la Règle bénédictine. Parmi elles, beaucoup se ressemblent, vu qu'elles ne comportent que des inversions de nulle importance, par exemple : doctrine et sagesse — ou bien, sagesse et doctrine; d'autres, au contraire, sont totalement différentes, car il est bien évident que « la sagesse de la doctrine » n'est pas du tout la même chose que « la doctrine de la sagesse ». Aussi, en présence de toutes ces divergences, on en vient tout d'abord à se demander si, dans les manuscrits, il n'y aurait pas également des versions différentes.

Dans les incunables et dans les livres imprimés en latin, le *textus receptus* porte toujours *sapientiae doctrinam* au chapitre XXI, et *sapientiae doctrina* au chapitre LXIV; et ceci est parfaitement conforme aux manuscrits.

Plusieurs auteurs se sont déjà, en effet, exercés à donner une édition critique du texte de la Règle de saint Benoît : Dom Edmund Schmidt en 1880, Woelfflin en 1895, Dom Fridolin Segmüller en 1906, Dom Cuthbert Butler en 1927, Dom Benno Lindenbauer en 1928, et tous sont parfaitement d'accord pour dire que tel est bien le texte de la Règle [2]. Dom Lindenbauer, qui a fait son édition d'après une trentaine de manuscrits environ, ne donne pas même une variante.

En présence d'une pareille unanimité, on se demande alors pourquoi l'expression employée par saint Benoît,

2. Une cinquième édition a paru en 1908.

— identique dans les deux cas, — est rendue d'une façon au chapitre XXI, et d'une autre façon au chapitre LXIV, par exemple : « leur savoir éprouvé », et « sa sagesse », comme l'a fait le cardinal Gasquet. Saint Benoît ne fait aucune distinction; il requiert exactement les deux mêmes qualités chez l'Abbé et chez les Doyens, parce que, si l'Abbé a à gouverner tout son monastère, les Doyens ont à gouverner leurs décanies, c'est-à-dire une petite partie du monastère, sous la direction de l'Abbé. Saint Benoît dit des doyens SOLLICITUDINEM GERANT *super decanias suas in omnibus, secundum mandata Dei et praecepta Abbatis sui* (chap. XXI), ils doivent « appliquer leur sollicitude » à toutes choses dans leurs décanies; et il emploie la même expression à propos de l'Abbé : *ante omnia, ne dissimulans aut parvipendens salutem animarum sibi commissarum, plus* GERAT SOLLICITUDINEM *de rebus transitoriis et terrenis atque caducis* (chap. II). Si le saint patriarche dit à l'Abbé de veiller à ne pas appliquer plus de sollicitude aux choses de la terre, c'est donc qu'il lui rappelle qu'il doit « appliquer sa sollicitude » aux âmes qui lui sont confiées. Et l'on comprend aisément que saint Benoît demande que les doyens aient les mêmes qualités que l'Abbé, une sorte de dédoublement de l'Abbé, si l'on peut employer pareille expression, quand on se rappelle que, dans l'Ancien Testament, Dieu avait dit à Moïse, qui se plaignait d'être seul à porter tout ce peuple d'Israël, sans cesse occupé à murmurer : « Choisis-moi soixante-dix vieillards... et je prendrai de l'esprit qui est sur toi, *auferam de spiritu tuo*, et je le mettrai sur eux, afin qu'ils portent avec toi la charge du peuple, et tu ne la porteras plus toi seul[3]. » Chez saint Benoît on retrouve quelque chose d'analogue; dès lors, il faut maintenir l'unité de traduction dans les deux passages où on lit l'expression *sapientiae doctrina*; c'est là un premier point.

3. Nombres, XI, 16-17.

Une seconde remarque, c'est que la traduction « sagesse et doctrine », ou encore « sagesse et science », doit être également éliminée, car elle n'est nullement conforme au texte latin, et pourtant c'est celle qui a été le plus répandue. Nulle part, en effet, on ne voit la conjonction *et* comme si sagesse et doctrine formaient deux qualités différentes; le texte porte *sapientiae doctrina*, et non *sapientia et doctrina*.

Et ceci nous amène à une troisième traduction, fautive, elle aussi, celle qui rend l'expression latine par « la sagesse de la doctrine ». Les manuscrits et les imprimés, nous l'avons vu, sont formels pour dire qu'il faut lire *sapientiae doctrina*; le mot *sapientiae* est au génitif, et est le complément de *doctrina*, « le latin dit : d'une Doctrine de sagesse » écrira un auteur anonyme du XVIII[e] siècle[4]. C'est l'unique traduction exacte, et il faut la maintenir, comme l'ont fait certains auteurs, encore qu'elle semble avoir ce quelque chose de mystérieux et d'embarrassant, qui, vraisemblablement, a décidé les traducteurs à gloser, à interpréter les deux mots en question, pour tâcher de leur faire rendre le sens qu'ils croyaient apercevoir, et à insérer dans le texte le mot *suae*, comme s'il fallait lire *suae doctrinae*, ce qui, nous le verrons, est une faute évidente.

Les traducteurs ne parvenant pas à s'entendre, il faut se tourner d'un autre côté, et voir si les interprètes de la Règle, les commentateurs, sont d'accord sur le sens à donner à l'expression *sapientiae doctrina*.

Les Commentaires

Paul Warnfried. *VIII[e]-IX[e] siècles.* — Le plus ancien Commentaire que nous possédons est celui de Paul Warnfried, ou Paul Diacre, qui, après avoir vécu à la

4. *Explication de la Règle de saint Benoist adressée à un monastère où l'on suit la Mitigation...*, Paris, 1738, p. 330.

Cour de Didier, roi des Lombards, se fit moine au Mont-Cassin vers la fin du VIII[e] siècle. Voici ce qu'il dit au sujet du passage de la Règle que nous examinons. *Attendendum est, quia duo dixit beatus Benedictus habere illum qui eligendus est ut Abba consecretur, id est, vitam bonam et sapientiam. Notandum est quia, si inveniri potest qui ista duo habeat, ipse eligendus est; si vero non fuerit inventus qui ista duo pariter habeat, verbi gratia, si inventus fuerit talis frater, qui vitam bonam habeat, et tamen sapientiam non habet, et invenitur item alter frater, qui vitam bonam non habet, et tamen sapientiam habet, ille eligendus est magis qui vitam bonam habet, quamvis non habeat sapientiam, quam ille qui sapientiam habet, et non bonam vitam. Si autem talis fuerit illa persona, quae vitam bonam habet, et tamen non est affabilis, ut aliis possit prodesse, sicut solent multi esse, qui non sunt affabiles, nec zelum habent; et iterum est alter, qui sapientiam habet, et potest aliis prodesse, eo quod affabilis et zelans est; et quamvis ejus vita sit fragilis, tamen non multum est mala, iste potius est eligendus, quia, quamvis ejus vita sit fragilis, tamen non multum est mala, si sapiens est, et doctus, et affabilis, ut aliis proficiat. Si autem iste, qui, quamvis sapiens sit, tamen ejus vita multum est mala, ille eligendus est, qui vitam bonam habet, quamvis non sit ita doctus, ut aliis proficiat*[5].

D'après ce long passage, où Paul Diacre examine surtout le cas où l'élu n'aurait pas les deux qualités requises par saint Benoît, mais seulement l'une ou l'autre, il semble que *sapientiae doctrina* veut dire que le futur Abbé doit être à la fois docte et sage, affable et zélé, pour être utile aux autres, *affabilis, zelans, doctus... ut aliis proficiat.*

Si l'on se reporte maintenant au chapitre XXI, des doyens du monastère, où saint Benoît requiert des

5. Pauli Warnefridi, diaconi Casinensis, *In Sanctam Regulam Commentarium...*, Typis Abbatiae Montis Casini, 1880, pp. 477-478.

doyens les mêmes qualités que pour l'Abbé, Paul Warnfried commente ainsi qu'il suit : *Intuendum est quia ille eligendus est, qui vitam bonam et sanctam habuerit, et sapiens fuerit : jam si non potest talis inveniri qui utrumque habeat, tamen si bonae vitae fuerit, et sapiens non fuerit, ille eligendus este; quia magis eligendus est qui vitam sine sapientia habet, quam ille qui sapientiam habet, et non habet vitam*[6]. Paul Diacre dit ici en quelques mots ce qu'il glosera plus longuement au chapitre LXIV, de l'élection de l'Abbé; il résume dans le mot *sapiens* l'expression *sapientiae doctrina*.

SMARAGDE. *819.* — Un contemporain de Paul Diacre, c'est l'Abbé de Saint-Mihiel, Smaragde, qui vivait vers 819; il écrivit une *Expositio Regulae*. Arrivé au passage susmentionné du chapitre XXI, il se borne à décrire la conduite des doyens du monastère, leur disant ce qu'ils ont à faire et à dire pour être ce qu'ils doivent être, mais rien de plus[7]; il n'explique pas l'expression *sapientiae doctrina*. Quant au chapitre LXIV, de l'élection de l'Abbé, il cite seulement un assez long extrait de Fructuosus, où celui-ci rappelle à l'Abbé la conduite qu'il a à tenir, et c'est tout[8].

HILDEMAR. *833.* — A peu près vers la même époque, en 833, nous trouvons un autre commentateur, Hildemar. Voici ce qu'il dit au sujet des doyens : *Hoc vero quod dicit meritum vitae et sapientiae doctrinam sex superiores species continere potest.* Or, quelques lignes plus haut, il a indiqué les six qualités que l'on doit rencontrer :

1. *Ut boni testimonii sint, i. e. affabiles et amabiles;*
2. *ut habeant bonam et sanctam conversationem;*
3. *ut ardentes sint in profectu animarum;*
4. *ut discretionem habeant in corripiendo et admonendo;*

6. *Op. cit.*, p. 265.
7. *Patr. lat.*, t. CII, col. 841.
8. *Ibid.*, col. 915.

5. *ut, Dei mandatis obtemperando, praecepta Abbatis sui non contemnant;*

6. *ut obedientes Abbatis praeceptis Dei mandata non negligant*[9]. Tout ceci ne fait que reproduire presque mot pour mot ce qu'avait écrit Paul Diacre. De même, pour le chapitre LXIV, Hildemar copie encore son prédécesseur[10].

BERNARD DU MONT-CASSIN. *1282.* — Au XIII[e] siècle, nous rencontrons Bernard Ayglier, plus connu sous le nom de Bernard du Mont-Cassin; il mourut en 1282. De lui nous avons aussi une *In Regulam S. Benedicti expositio*, qui a été imprimée au Mont-Cassin en 1894. Dans cet ouvrage, il n'y a rien d'original, l'auteur se bornant à copier Paul Diacre et Hildemar, mais sans les citer[11].

PIERRE BOHIER. *1364 ?.* — Vient ensuite Pierre Bohier, né dans le diocèse de Carcassonne, qui embrassa la vie religieuse dans l'abbaye de Saint-Chinian, dont il devint Abbé en 1350. En 1364, Urbain V le nomma évêque d'Orvieto[12]. Il composa deux commentaires de la Règle, dont le premier est encore inédit; le second a été publié à Subiaco par Dom Allodi[13].

Voici ce qu'il dit au chapitre XXI, des doyens du monastère. *Vitae meritum.* Sic debet quoque observari in electione Abbatis. *Sapientiae doctrinam.* Ut nedum manu, sed etiam lingua fructificet. Sic legitur etiam de Abbate[14]. Bohier fait remarquer que les deux mêmes qualités sont requises chez l'Abbé et chez les doyens; et

9. Expositio Regulae ab Hildemaro tradita. Ratisbonae, 1880, pp. 325-326.

10. *Ibid.*, p. 585.

11. In Regul. S. Bened. expositio, pp. 210 et 390.

12. Cf. D. Heurtebize, *Pierre Bohier, évêque d'Orvieto.* Ligugé, 1910.

13. Petri Boherii in Regulam S. Benedicti Commentarium... Sublaci, 1908.

14. Petri Boherii, *op. cit.*, p. 387.

comme ici il ne donne aucune explication, il faut se reporter au chapitre LXIV.

L'expression *sapientiae doctrina* y est glosée de la façon suivante : *Hic compendiose tanguntur virtutes intrinsecae et extrinsecae praelato necessariae. Nullus, inquit (abbas Paphnutius), congregationi fratrum Aegypti praefuturus eligitur, priusquam idem qui praeficiendus est, quid obtemperaturis oporteat imperare, obediendo didicerit, et quid junioribus tradere debeat, institutis seniorum fuerit assecutus. Bene enim regere vel regi sapientis esse pronuntiant, summumque donum et gratiam Sancti Spiritus esse definiunt. Nam neque salutaria praecepta quempiam posse obtemperantibus praestituere, nisi eum qui prius universis virtutum disciplinis fuerit instructus; neque obedire quemquam seniori posse, nisi eum qui, consummatus timore Dei, et humilitatis fuerit virtute perfectus. Ideoque diversitates temporum ac regularum per ceteras provincias cernimus usurpatas, quod plerumque seniorum institutionis expertes, monasteriis praesse audemus, et Abbates nos antequam discipulos professi, quod libitum fuerit statuimus; promptiores nostrorum inventorum exigere custodiam, quam examinatam majorum servare doctrinam*[15]. Ceci n'est qu'une longue citation empruntée à Cassien[16], citation qui ne nous explique que de très loin le sens qu'il faut attacher à l'expression *sapientiae doctrina*, à moins qu'on ne dise que la doctrine de la sagesse est celle que les anciens Pères d'Égypte enseignaient à leurs disciples, puisque, d'après Cassien, on ne devait élire Abbés que ceux qui avaient tout d'abord longtemps obéi. Mais en quoi consiste la doctrine de la sagesse ? Ni Bohier, ni Cassien ne nous le disent.

Cardinal DE TORQUEMADA. *1388-1468*. — Jean de Torquemada est un illustre théologien espagnol, qui entra dans l'Ordre de saint Dominique, et devint cardinal,

15. *Ibid.*, p. 715.
16. *Institutiones*, lib. II, cap. 3.

du titre de saint Sixte. Entre autres ouvrages, on a de lui un Commentaire de diverses Règles qui fut très souvent réimprimé. Dom Albareda[17] mentionne en effet des éditions de 1491, 1492, 1495, 1497, etc., etc.; on en trouve une encore en 1675, sous le titre : *D. Joannis de Turre cremata cardinalis S. Sixti Expositio in Regulam S. Benedicti Abbatis. — Coloniae Agrippinae*, 1675. C'est de cette dernière que nous allons nous servir ici. A la page 193, l'auteur commente ainsi qu'il suit l'expression *sapientiae doctrinam* : « *Secundum illud Exodi* XVIII *dictum Moysi : Provide autem de omni plebe viros sapientes*[18] *et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos et decanos. In capitulo etiam* Innovamus, distin. LXIII, *dicitur ut illis qui prudentia et merito vitae clarescunt, hujusmodi concedantur honores.* »

Au chapitre LXIV, de l'Abbé, page 275, il écrit : *Is etenim duobus pollere dicitur, qui ordinandus est in Abbatem sive praelatum, videlicet vita et doctrina, vita ad exemplum conversationis, doctrina ad notitiam veritatis.*

De cette glose il ressort que pour Torquemada, s'il s'agit des doyens, on regardera s'ils brillent par la prudence, *prudentia clarescunt*; et s'il est question de l'Abbé, on considérera une autre chose : Est-il un homme de doctrine; *doctrina* ? Pourquoi cette distinction, si peu conforme au texte de la Règle, puisque saint Benoît exige les mêmes qualités chez l'Abbé et chez les doyens ? Pourquoi aussi, à propos de l'Abbé, supprimer le mot *sapientiae*, saint Benoît n'ayant pas écrit *doctrina*, mais *sapientiae doctrina* ?

JEAN TRITHÈME. *1462-1516*. — D'après l'ordre chronologique, il faut mentionner maintenant un Bénédictin célèbre, l'Abbé de Spanheim, Jean Trithème, qui

17. Bibliografía de la Regla benedictina, *passim*.

18. Notons que la Vulgate (*Exode*, XVIII, 21) ne porte pas *sapientes*, mais *potentes*.

vécut de 1462 à 1516. Il entreprit, lui aussi, de donner un *Commentaire de la Règle*, lequel ne fut imprimé que longtemps après sa mort, en 1608. Malheureusement, l'ouvrage est incomplet et ne peut nous fournir aucun renseignement, puisqu'il s'arrête après le chapitre VII, *de l'humilité*.

Congrégation du Mont-Cassin. *1604*, ... de Saint-Vanne. *1625*. — C'est ici le lieu de mentionner, en suivant les dates, l'interprétation de la Congrégation de Sainte-Justine de Padoue. Un petit volume, intitulé *Regula Sancti Patris Benedicti cum declarationibus et constitutionibus Montis Casini, alias S. Justinae de Padua. — Parisiis 1604* donne au chapitre XXI, page 49, la déclaration suivante : *Non constituantur ulli Decani, qui moribus et literatura sufficientes non sint.* On reconnaît aisément ici qu'on a en vue les deux qualités requises par saint Benoît : *vitae meritum* et *sapientiae doctrinam*. Au chapitre LXIV pour l'Abbé, il n'y a pas la moindre allusion.

Ajoutons que la Congrégation de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe reproduit mot pour mot la déclaration cassinienne, comme on peut le voir dans *Regula SS. P. Benedicti cum declaration. et constit. prout servantur in Congr. SS. Vitoni et Hydulphi. — Tulli. Belgrand*, 1625, p. 69, n. 3. Que faut-il entendre par cette « littérature » ? Évidemment, la science, la doctrine; mais quelle science ? quelle doctrine ? On ne la précise pas, et il est difficile de reconnaître dans le mot *literatura*, la *sapientiae doctrina*.

Jean Craesbeeck. *1624*. — Au XVII[e] siècle, on trouve un Commentaire composé par un Cistercien, prieur du monastère à Saint-Bernard-sur-l'Escaut, qui mourut en 1610, Jean Craesbeeck. *In Regulam Sanctissimi Patris N. Benedicti Abbatis, totius Occidentis patriarchae, Commentarius, auctore R. D. F. Joanne Craesbeeck, monasterii S. Mariae, loci S. Bernardi ad Scaldim, Sacri Cisterciensis Ordinis, Religioso, priore. — Duaci, 1624.*

Ici encore nouvelle déception; l'auteur n'écrit que quelques mots à propos des doyens. *Et propterea mandat S. Benedictus, ut eligatur, non secundum ordinem conversionis, sed* secundum vitae meritum et sapientiae doctrinam, *hoc est, cujus vita meretur ut eligatur, cujus vitam multa exornant, et commendant virtutum merita, qui doctrina excellit, et ad docendum alios idoneus est.* Ainsi, d'après l'auteur, celui qui est éminent en doctrine, et qui est capable d'enseigner les autres, celui-là possède la doctrine de sagesse. Mais en quoi consiste la sagesse? on ne le dit pas (pp. 255-256).

Au chapitre LXIV, page 450, Craesbeeck ne donne aucune explication de la formule de saint Benoît, relative à l'élection de l'Abbé.

Benoît Haeften. *1588-1627.* — Encore qu'on ne soit pas ici en présence d'un Commentaire proprement dit, on ne peut cependant pas passer sous silence un livre auquel il faut toujours recourir quand on veut étudier la Règle de saint Benoît, celui que composa le savant prieur d'Afflighem, Dom Benoît Haeften, livre qui parut en 1644, sous le titre : *S. Benedictus illustratus, sive Disquisitionum monasticarum libri XX.* A la page 334, col. 2, il est bien question des doyens; mais Haeften cite le Commentaire de Craesbeeck sans y rien ajouter. Pour l'Abbé, il ne fournit aucun éclaircissement.

Jean Caramuel. *1606-1682.* — En 1640, paraissait un ouvrage volumineux dont le titre alléchant promettait monts et merveilles. *In Benedicti Regulam commentarius historicus, scholasticus, moralis, judicialis, politicus.* L'auteur en était un Abbé cistercien, qui plus tard devint évêque, Jean Caramuel Lobkowitz. Né à Madrid, docteur de Louvain, c'était un homme-prodige, qui savait vingt-quatre langues, écrivait aussi aisément sur les mathématiques et l'astronomie que sur les matières théologiques, et qui, au dire de Paquot, aurait composé environ trois cents ouvrages. Dans le gros in-folio qui devait étudier la Règle de saint Benoît à tous les points

de vue, Caramuel a seulement consacré quelques lignes aux doyens, et il ne fait pas la plus légère allusion aux qualités requises pour les doyens et pour l'Abbé.

Dom Mège. *1687.* — En 1687, c'est à Paris que Dom Joseph Mège, moine de la Congrégation de Saint-Maur, publiait un *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*; l'ouvrage était écrit en français. Parvenu au chapitre XXI, l'auteur avait à expliquer les deux expressions *vitae meritum* et *sapientiae doctrinam*. « Aussi le droit, écrivait-il, ne veut pas qu'on élève aux charges et aux honneurs de l'Église que ceux qui éclatent par leur prudence et par la sainteté de leur vie. La troisième qualité des doyens, c'est la sagesse, et c'est ce que saint Benoît exprime en disant qu'ils doivent être tels[19]. » Si Dom Mège distingue trois qualités, c'est qu'il a traduit d'une manière spéciale le passage de la sainte Règle, que nous étudions. Il écrit en effet : « On ne les choisira pas selon leur rang, mais selon le mérite de leur vie, de leur sagesse et de leur doctrine », ce qui est d'autant plus surprenant que le texte de la Règle usité dans la Congrégation de Saint-Maur portait nettement, *secundum vitae meritum, et sapientiae doctrinam*, et non pas *sapientiam et doctrinam*. Quant au droit, auquel il fait allusion, c'est le chapitre *Innovamus*, mentionné précédemment par le Cardinal de Torquemada.

Au chapitre LXIV, de l'Abbé, Dom Mège traduit encore : « Or on doit élire celui qui sera éminent en mérite, en sagesse et en doctrine[20] », texte qu'il commente de la façon suivante : « Il faut encore qu'il soit éminent en sagesse et en doctrine. Il ne faut pas confondre ces deux qualités, la sagesse et la doctrine; car un homme peut être sage, qui ne sera pas docte, et il peut être docte sans être sage. Car la sagesse, si on la prend

19. D. Mège, *Commentaire...*, p. 420.
20. *Ibid.*, p. 726.

pour une vertu morale, est un abrégé, ou plutôt un composé de toutes les vertus, qui servent à régler notre vie; si on la prend pour une vertu intellectuelle, c'est une science élevée qui fait connaître les choses par les raisons les plus sublimes, et qui découvre les effets par les premières causes. La doctrine emporte une grande érudition, et une grande connaissance des choses, acquise par un grand usage, par une lecture continuelle, et par une étude assidue. Et puisque celui qu'on élit pour Abbé doit être éminent en sagesse et en doctrine, il est donc nécessaire qu'il soit savant, et qu'il puisse connaître les choses dans leurs premiers principes. Il faut qu'il soit parfaitement réglé dans sa conduite, et que sa vie soit embellie de toutes les vertus. Il doit encore être éminent en doctrine, c'est-à-dire qu'il doit avoir beaucoup lu, et avoir la mémoire remplie de ce qu'il y a de plus important dans les Saintes Lettres du Nouveau et de l'Ancien Testament, de tout ce qu'il y a de plus profond dans les ouvrages des Saints Pères, et de tout ce qu'il y a de plus édifiant dans l'Histoire ecclésiastique et monastique. C'est ce qu'enferment ces deux qualités. »

Comme on le voit, Dom Mège ne lit pas ces deux passages de la Sainte Règle comme avaient fait ceux qui les avaient commentés avant lui; ils voyaient deux qualités requises pour être doyen ou Abbé; Dom Mège en compte trois, et ceci tient à sa manière fautive de traduire.

L'abbé de Rancé. *1689.* — Après Dom Mège, nous rencontrons le célèbre réformateur de la Trappe, l'abbé de Rancé : « *La Règle de saint Benoît, nouvellement traduite et expliquée selon son véritable esprit, par l'auteur du livre* Des devoirs de la vie monastique »; tel est le titre de l'ouvrage qu'il fit imprimer à Paris en 1689.

Au tome II, page 72, il dit au sujet du choix des doyens : « *Ce ne sera point le rang de la profession que l'on considérera dans ces sortes d'élections, mais le mé-*

rite de la personne, sa sagesse et sa doctrine. » Voici une traduction qui ressemble étrangement à celle de Dom Mège, et nous fait deviner l'explication qui va en être donnée. « La doctrine que saint Benoît demande, écrit Rancé, n'est pas la science humaine, ni même celle de la théologie, qui n'est point nécessaire ni d'aucun usage à ceux qui vivent dans les cloîtres; mais la connaissance des choses de la profession monastique, qui ne peut être ni trop profonde, ni trop pure, afin de marcher par des voies assurées, d'empêcher que les autres ne s'en séparent; et si jamais on a dû s'appliquer à cette étude, c'est particulièrement en ces temps-ci, où les vérités sont si altérées, où le chemins sont tellement rompus par les coutumes qui se sont introduites contre la pureté des Règles, que l'on court fortune à tous moments de s'égarer et de se perdre, pour peu que l'on cesse de regarder les exemples et les enseignements des Instituteurs et des Pères. Ce que dit saint Augustin est digne d'être remarqué, lorsqu'il assure que celui qui est affermi dans la Foi, dans l'Espérance et dans la Charité par un attachement inébranlable (ce qui convient particulièrement aux moines et aux solitaires) n'a pas même besoin d'étudier les Divines Écritures, si ce n'est qu'on l'applique à l'instruction des autres. »

A la page 506, pour l'Abbé, Rancé traduit encore : « *On considérera dans cette élection le mérite, la sagesse et la doctrine de la personne* », puis il glose : « ... Et celui qui, par la sainteté de sa vie, et par la pureté de sa doctrine et de ses maximes, sera plus capable d'y maintenir tous ces biens [la beauté de la maison de Dieu, — la sanctification des Frères, — la conservation de la discipline, de la paix, de la concorde et de la charité], c'est celui sur lequel elle [la communauté] doit jeter les yeux. »

En lisant ces lignes, on a l'impression que l'Abbé de la Trappe traduit comme si le texte latin portait *sapientiam doctrinae*, puisqu'il parle de « pureté de doctrine », et ne distingue plus sagesse et doctrine, comme il venait de le faire.

Dom Martène. *1690*. — Avec Dom Martène, moine de la Congrégation de Saint-Maur, nous retrouvons un commentaire en latin. Cet ouvrage parut à Paris, en 1690, sous le titre : *Commentarius in Regulam S. P. Benedicti, litteralis, moralis, historicus...* Lisons les réflexions du savant mauriste.

Cap. xxi (p. 343). — « Debet ergo decanus litterarum scientia esse instructus, nec minori forte quam Abbas, cujus idem fere pondus sustinet, et hac forte ratione magister decanos a laboris parte eximit Regul. c. II. »

Cap. lxiv (p. 836). — « Declarat hic S. Pater, qualem velit in Abbatem eligi, nimirum aliquem *vitae merito et sapientiae doctrina* inclitum ; nam etsi [coenobitae sufficiat vitae meritum, ut loquitur Boherius, sapientiae tamen habere doctrinam convenit Abbatem]. Hic enim locum habere potest illud S. Hieronymi : [Sancta rusticitas quantum ex vitae merito aedificat ecclesiam Christi; tantum nocet, si destruentibus non resistat]. Resistere autem non potest, nisi fuerit sapientiae doctrina instructus. Quantum ergo fieri possibile est, et vitae sanctitate, et scientia fulgeat; qui in Abbatem ordinandus est. Quod si talis reperiri nequeat, ex Hildemaro praestat sanctum ac pium, doctrina carentem, ordinare. quam doctum qui alioqui malis sit moribus ; quamquam, si non sit multum malus, sed magis fragilis, potius eligendus sit vir doctus, alioqui disciplinae zelum habens, quam pius et sanctus, sed discretione carens. Porro, ut ait Bernardus Cassinensis [vitae meritum ad conscientiae sanitatem, et ad sanctorum refertur veritatem. Sapientiae vero doctrina ad prudentiam, et ad sanam intelligentiam, et ad facundam eloquentiam, et ad eminentem, vel minus competentem scientiam, et ad temporalium prudentiam potest congrue aptari].

Si l'on fait abstraction des longues citations de Bohier, saint Jérôme, Hildemar et Bernard du Mont-Cassin, on voit que pour Dom Martène, *deux qualités* seulement sont requises tant pour les doyens que pour

l'Abbé, sainteté de vie et science, *quantum ergo fieri possibile est, et vitae sanctitate et scientia fulgeat, qui in Abbatem ordinandus est.* Le mot « science » demeure bien vague, pour rendre l'expression *sapientiae doctrina* dont s'est servi saint Benoît, et encore plus vague, au chapitre XXI, des doyens, où Dom Martène écrit *litterarum scientia*, car il n'est guère croyable qu'il ait ici en vue « les lettres humaines ».

Dom CALMET. *1734.* — En 1734, à Paris, est imprimé le *Commentaire littéral, historique et moral sur la Règle de saint Benoît, par D. Augustin Calmet, Abbé de Senones.* On dirait presque que, pour cet illustre auteur, les doyens doivent avoir trois qualités, et l'Abbé, deux seulement. Et pourtant nous avons vu que saint Benoît emploie les mêmes expressions dans les chapitres XXI et LXIV.

« On ne les choisira pas (les doyens), dit Dom Calmet, selon le rang qu'ils tiennent dans la communauté, ni selon leur âge, mais on doit principalement avoir égard *à leur mérite, à leur capacité, à leur sagesse.* Il convient toutefois qu'ils soient d'un âge mûr [21]. »

Pour l'élection de l'Abbé « on considérera *le mérite et la doctrine.* A la lettre : *le mérite de la vie et la doctrine de la sagesse.* Il ne suffit pas d'avoir un mérite du côté de la naissance, des services, de l'habileté dans les affaires; il faut *le mérite de la vie et de la bonne conduite*; la sagesse du siècle, la doctrine, les sciences curieuses et profanes sont une petite recommandation pour un supérieur; il faut *la doctrine de la sagesse*, la science des saints, la doctrine du salut, la connaissance pratique des vérités chrétiennes et des exercices de la Religion; il faut, autant qu'il est possible, qu'un Abbé ait la science et la piété; l'une sans l'autre est sujette à de grands inconvénients [22] ».

21. D. Calmet, *Commentaire...*, t. I, p. 430, chap. XXI.
22. *Op. cit.*, t. II, p. 396, chap. LXIV.

Dom Calmet, on le voit, traduit ici *à la lettre* : *la doctrine de la sagesse*. Comme Dom Martène, il pense que les deux qualités exigées sont « la science et la piété », et il explique que cette science est « la science des saints, la doctrine du salut... » Pour lui, sagesse n'est pas du tout ici synonyme de prudence; et pourtant, dans la traduction qu'il donne à cette même page 396, du texte de la Règle, il écrit : « On considérera dans cette élection le mérite, la sagesse et la doctrine de la personne. » Il veut donc alors aussi trois qualités, comme avait fait Dom Mège, et il vient d'écrire qu'il en faut deux. Ce n'est pas très clair.

Anonyme. 1738. — Quatre années après le commentaire de Dom Calmet, paraissait à Paris une *Explication de la Règle de saint Benoist, adressée à un monastère où l'on suit la Mitigation; en quoi elle consiste et à quoi la Règle oblige*. L'auteur qui, dans son livre, parle de feu M. l'abbé de Rancé, gardait l'anonymat; et pour le mieux garder, il mettait en tête de l'ouvrage un « Avertissement aux Religieuses de *** ».

Au chapitre XXI, page 327, il écrivait : « On ne les élira point [les doyens] par rapport à leur ancienneté, et on n'aura égard qu'à leur bonne conduite et à leur doctrine. » Venait ensuite l'explication, page 330 : « Saint Benoît demande que ceux que l'on choisira pour Doyens soient d'une bonne Doctrine, *le latin dit d'une Doctrine de sagesse*, par où il paraît que la Doctrine que le Saint exige est une science de tout ce qui concerne la profession monastique, et une science de discrétion... Il faut donc que ceux que l'Abbé nomme pour Doyens soient plus instruits de la règle, que des coutumes que la connivence ou la négligence des supérieurs ont laissé introduire, capables de détruire la Règle et son esprit. L'expérience et les réformes différentes, que l'on a été obligé de faire dans un très grand nombre de monastères, prouvent cette vérité. »

Au chapitre LXIV, page 564, pour l'élection de l'Abbé,

il disait encore : « Que l'on y considère le mérite, la sagesse et la doctrine de la personne. » Et dans le commentaire qui suit, ces mots ne sont pas glosés. L'auteur se borne à dire que « saint Benoît établit que la capacité et le mérite doivent déterminer dans le choix des supérieurs », ce qui semblerait indiquer que *capacité* est synonyme de *doctrine de sagesse*, comme l'auteur a traduit plus haut littéralement, et ici par sagesse *et* doctrine.

1866. — A titre documentaire, il faut mentionner en Italie une Règle de saint Benoît à l'usage des moniales. Il en a été fait mention à propos des traductions, mais il faut y revenir. *Regola del Padre San Benedetto sopra un testo del cinquecento ad uso delle monache che vivono sotto la detta regola e osservanza cassinese, con le dichiarazioni e costituzioni e regolamenti già approvati dalla Santa Sede Apostolica. — Roma, 1866.*

Ce qui nous intéresse ici, ce sont les Déclarations sur la Règle. Au chapitre XXI, page 73, après avoir parlé de doctrine et de sagesse, *dottrina e di sapienza*, la déclaration porte : *Dovranno esse esemplari, prudenti, segrete e pienamente informate delle regole, perchè co'loro consigli ed opere possano servire di ajuto alla Madre Abbadessa.* Ainsi donc, une moniale possédera la doctrine de sagesse, si elle est prudente, discrète, et si elle connaît bien les règles.

Au chapitre LXIV (qui dans le volume est marqué LVI), page 173, l'Abbesse aura la *dottrina e sapienza*, si elle est *di tale caritatevole discretezza, prudenza e condotta senza eccezione, da poter degnamente adempire gli obblighi della carica di Superiora.* Ici encore on n'envisage que la prudence et la discrétion.

Dom SAUTER. *1899.* — Dans les Conférences de l'Abbé d'Emaüs à Prague, Dom Sauter, lesquelles furent imprimées en 1899, sous le titre *Colloquien über die heilige Regel, von Dr. Benedictus Sauter, O. S. B., Abt von Emaus in Prag*, on lit à la page 150 que, pour saint

Benoît, les doyens doivent briller par leur sagesse et leur connaissance, *Weisheit und Kenntnisse*, — leur science et leur sagesse, *wissenschaft und weisheit*. Il n'y a pas d'autre texte à relever dans cet ouvrage.

Dom L'Huillier. *1901*. — Un moine de la Congrégation de France, Dom L'Huillier, publiait en 1901 à Paris en deux volumes in-12 une *Explication ascétique et historique de la Règle de saint Benoît, par un Bénédictin*. D'après l'explication qu'il donne du chapitre XXI, des doyens (t. I, p. 377), il faut entendre, semble-t-il, par *sapientiae doctrina*, l'expérience et la maturité qui font des doyens des hommes de conseil, prudence et sagesse. Quant au chapitre LXIV (t. II, p. 296), aucun commentaire direct n'est donné, et il est difficile de connaître la pensée de l'auteur.

Cisterciens. *1907*. — En 1907, les Cisterciens réformés tinrent un Chapitre général, d'où sortit, l'année suivante, un volume imprimé à la Chapelle-Montligeon (Orne) : *La Règle de saint Benoît traduite et commentée, cum permissu et voluntate Capituli Generalis Ordinis Cisterciensis reformati mensis Septembris 1907*.

Voici la glose donnée au sujet des doyens (p. 355) : « Il est encore besoin, pour se rendre utile aux autres, d'une somme de savoir désigné par la *doctrine de la sagesse*, et que l'Esprit-Saint appelle » la sagesse d'en-haut « *quae desursum est sapientia* (Jac., III, 17). Or, par la sagesse d'en-haut, l'auteur sacré entend la connaissance pratique et l'amour des choses divines qui conduisent au salut. Elle comprend les mystères de la religion et toute la doctrine, la théologie dogmatique et morale avec la science des Divines Écritures et de la tradition. Cette sagesse vient d'en-haut, parce que Jésus-Christ est descendu des cieux pour nous l'enseigner ; ensuite, parce qu'on ne peut comprendre cette sagesse, et la posséder, sans une lumière et une grâce surnaturelles. Chez les Apôtres, elle était infuse; mais dans leurs successeurs, elle s'acquiert par l'étude, la méditation et

la prière. Les sujets qui en sont doués ne naissent pas spontanément dans les monastères; ils sont l'épanouissement d'une formation sérieuse et anticipée. »

Maintenant pour l'Abbé (p. 574). « La sainteté et le savoir seront les signes distinctifs sur lesquels se baseront les électeurs dans leur détermination. A la première question on peut répondre par la parole de saint Paul à Timothée : *Oportet episcopum irreprehensibilem esse* (I Tim., III, 2), irréprochable dans sa doctrine et dans sa conduite. — Quant à la science, elle consiste à connaître son devoir, à l'accomplir et à le faire pratiquer aux autres : montrer, selon ce qu'il est dit ailleurs, tout ce qui est bon et saint, par ses œuvres plus encore que par ses paroles. *Duplici debet doctrina suis praesse discipulis, id est, omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendere.* Saint Bernard tient le même langage sur la nécessité de l'une et de l'autre : *Tantum lucere vanum; tantum ardere parum; ardere et lucere perfectum.* »

Ici on ne requiert que deux qualités, sainteté de vie et science. Et il est assez curieux de noter que la sagesse, telle qu'on la veut chez les doyens, semble avoir un autre sens que la sagesse requise chez un Abbé, ce que la Règle de saint Benoît ne paraît pas supposer.

Dom Delatte. *1913.* — En 1913, nous avons le *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, par l'Abbé de Solesmes, Dom Delatte. Paris. — De cet ouvrage, Dom Butler a écrit que c'était le meilleur commentaire des temps modernes.

Chapitre XXI. Des doyens du monastère (p. 226). — « Les anciens et les conseillers de l'Abbé dont saint Benoît a parlé au chapitre III ne sont pas forcément des candidats au décanat; la charge de doyens impliquait alors, nous l'avons dit, un gouvernement actif et une surveillance assidue auxquels souvent n'auraient pu suffire des moines âgés; on peut être sénieur et prudent conseiller, et cependant, pour telle ou telle cause, de-

meurer inhabile à régir une décanie. Allons plus loin : une aptitude, même insigne, une forte doctrine, une réelle vertu, ne sont pas toujours des motifs déterminants; il faut un ensemble de qualités que notre bienheureux Père ramène à deux : *vitae meritum*, *sapientiae doctrinam*. Les doyens seront choisis comme le furent les premiers diacres, à qui ils ressemblent par leur office. Ils auront un bon renom parmi les frères, afin que l'on s'incline volontiers devant leur autorité; leur vie sera édifiante, puisqu'ils doivent aider l'Abbé à maintenir l'observance. Il leur faut, avec ce mérite de la vie, la doctrine de la sagesse, c'est-à-dire la prudence, le tact, le sens des choses spirituelles et monastiques; et c'est ici que la formation, l'expérience et l'âge peuvent être d'un grand secours. Bref, ils doivent être tels que l'Abbé ait pleine confiance en eux, et qu'il puisse, avec une sécurité entière, se décharger sur eux de bien des détails, répartir entre eux ses sollicitudes. »

Chapitre LXIV. De l'élection de l'Abbé (p. 508). — Saint Benoît indique nettement à quels traits on reconnaîtra celui qu'il convient d'élire. *Vitae meritum* d'abord. Une grande situation dans le monde, un grand nom, de belles relations, la richesse patrimoniale et l'espoir que, grâce à elle, on vivra à l'aise et l'on pourra bâtir, l'habileté financière et administrative; toutes ces préoccupations sont écartées. On regardera s'il y a mérite et sainteté de vie, non pas nécessairement absence de défauts et de fragilités, mais profonde dignité de vie et souci des choses surnaturelles. Saint Benoît réclame, en outre, « *la doctrine de la sagesse* ». Ce n'est pas la science tout court : les hautes mathématiques ne suffisent pas. Ce n'est même pas la science ecclésiastique : car alors une théologie sèche et de pure curiosité, garantie par un diplôme de docteur, pourrait satisfaire. Ce n'est pas non plus simplement la science théorique ou expérimentale des voies mystiques. C'est quelque chose de beaucoup plus compréhensif : c'est une doctrine faite de lecture assidue, de réflexion, de pratique,

de prudence, d'intelligence des institutions monastiques. La prudence, le tact, la discrétion : nous entendrons bientôt saint Benoît rappeler qu'on s'attend à les rencontrer surtout chez l'Abbé. Et ce sont qualités qui n'accompagnent pas toujours l'intelligence, ni la vertu, ni le zèle apostolique. *Sanctus est?* disaient les anciens, *oret pro nobis. Doctus est? doceat nos. Prudens est? regat nos.*

Dom Delatte dit nettement que notre bienheureux Père ramène à deux les qualités qu'il faut chercher dans les candidats, doyens et Abbé.

Dom Butler. *1919.* — Dom Cuthbert Butler, qui fut quelque temps Abbé de Downside, ne composa pas de Commentaire de la Règle de saint Benoît, mais en 1919, il publia à Londres, sous le titre de *Benedictine Monachism*, un livre qui fut très remarqué. L'ouvrage portait en sous-titre : *Studies in Benedictine Life and Rule*; il fut traduit en français en 1924 par M. Charles Grolleau. Comme l'auteur traitait du monachisme bénédictin, il était amené nécessairement par son sujet à parler de l'Abbé, sans lequel on ne saurait concevoir un monastère. Quand il en vint à gloser le chapitre LXIV de la Règle, il rencontra l'expression dont s'était servi saint Benoît, *sapientiae doctrina*, et il la rendit simplement par les mots *doctrine of wisdom*, que M. Grolleau, à son tour, traduisit littéralement et fort justement par *doctrine de sagesse*; mais il ne chercha aucunement à dire ce qu'il fallait entendre par là [23].

Dom Laure. *1925.* — Ce fut, comme il le dit dans son Avant-propos, « pour répondre à l'insistance de pieux fidèles profondément attachés à l'Ordre bénédictin, et désireux d'un commentaire bref, simple », que Dom Laure se décida à publier à Chambéry, en 1925, la *Règle du Patriarche saint Benoît, texte, traduction, commen-*

23. *Op. cit.*, édition franç., ch. XII, p. 197.

taire. Pour la traduction, Dom Laure a suivi textuellement Dom Guéranger. La glose sur le chapitre des doyens ne nous fournit aucune indication précise; mais au chapitre de l'élection de l'Abbé, quelques lignes sont à relever. On lit, en effet, page 421 : « Le mérite de la vie, *la doctrine de la sagesse*, voilà ce que demande le saint Patriarche »; mais ceci diffère de la traduction donnée trois pages plus haut : *selon la doctrine et la sagesse de la personne*.

Dom Herwegen. *1926*. — Mentionnons ici, parce qu'il nous fournit une indication, un livre allemand qui a eu un grand succès, et a été traduit en diverses langues, le *Saint Benoît*[24] de Dom Herwegen, Abbé de Maria-Laach.

Au chapitre III, une phrase, en effet, doit être relevée; la voici, telle qu'elle est rendue dans la traduction française : « La communauté choisit l'Abbé dans son sein; et tout frère, fût-il le dernier dans le rang, peut être élu père de toute la famille, s'il se recommande par la dignité de sa vie et *la sagesse de sa doctrine*[25], expression qui reproduit exactement le mot allemand *Lehrweisheit*[26], mais non point le texte de saint Benoît, lequel a écrit : *sapientiae doctrina*, et non *sapientia suae doctrinae*. »

Abbé G.-A. Simon. *1935*. — C'est un prêtre, Oblat bénédictin qui, en 1935, édite à Lyon *La Règle de saint Benoît commentée pour les Oblats de son Ordre et pour les Fidèles vivant dans le siècle*. M. Simon, curé de Montreuil-en-Auge prend lui aussi pour base la traduction de Dom Guéranger.

A la page 225, après avoir écrit : *selon le mérite de la*

24. *Der Heilige Benedikt*. — Ein Charakterbild gezeichnet von Ildefons Herwegen, Abt von Maria Laach, 1926.
25. *Saint Benoît*, traduit par A. Alibertis et N. de Varey. *Sans date*, p. 94.
26. Édition allemande, p. 54.

vie et la sagesse de la doctrine, il glose : « Les doyens seront donc des moines qui, par la sainteté de leur conduite et leurs lumières sur la vie religieuse, se seront acquis l'estime de leurs frères. »

Au chapitre de l'élection de l'Abbé, le texte que nous étudions n'est pas commenté.

Dom Marmion. — De Dom Columba Marmion, Abbé de Maredsous, nous n'avons pas de Commentaire de la Règle de saint Benoît, mais seulement des Conférences, qui furent éditées après sa mort. Un des volumes a pour titre : *Le Christ idéal du moine*. Or, un des chapitres (pp. 53 à 84) est consacré à l'Abbé et va nous fournir des renseignements intéressants.

Après avoir rappelé que saint Benoît « réclame instamment de l'Abbé la perfection de la doctrine et la science de la loi divine, nécessaires à la bonté de son enseignement », Dom Marmion se demande ce que veut dire exactement le saint patriarche, et il répond : « La science dont parle saint Benoît et qu'il requiert de l'Abbé est une connaissance de Dieu et des choses saintes puisée dans les Écritures, tout éclairée des rayons du Verbe Éternel et fécondée par l'Esprit-Saint. Cet Esprit nous dit que la sagesse des saints est la vraie prudence : *Scientia sanctorum prudentia* (Prov., ix, 10). Il s'agit donc ici d'une *science de sainteté*, puisée dans l'oraison, assimilée et vécue par celui qui doit la transmettre, jaillissant de l'âme comme des traits de lumière et de chaleur célestes, qui éclaire et féconde les cœurs. Telle est la « doctrine de sagesse », *sapientiae doctrina*, en laquelle doit exceller l'Abbé; tel est le trésor de savoir où il doit sans cesse puiser les maximes traditionnelles, et aussi les aperçus nouveaux, propres à diriger ceux qui sont à l'école du service du Seigneur, *ut sciat unde proferat nova et vetera*[27]. »

(*A suivre.*)

A. Ménager, m. b.

27. *Le Christ, idéal du moine*, pp. 60-61.

Le sacerdoce chrétien d'après Tertullien

Tertullien occupe une place à part dans l'histoire de l'Église des premiers siècles. Il n'est pas le seul qui, après avoir prêché et défendu la vérité catholique, a fini par sombrer dans l'hérésie; mais l'ardeur passionnée qui l'entraîne d'un bout à l'autre de sa carrière fait de lui un incomparable avocat. Lorsqu'on lit ses ouvrages, on court le risque de se laisser emporter là où il veut nous conduire. Il faut en quelque sorte faire effort pour résister à son éloquence. Le témoignage qu'il porte sur le sacerdoce chrétien est plein d'intérêt, mais il doit être reçu avec quelques précautions. Nous n'avons pas le droit d'accepter sans réserve des formules souvent trop absolues.

L'histoire de Tertullien est celle de beaucoup de ses contemporains. Il est né dans le paganisme et il y a longtemps vécu. Puis, un beau jour, il a été conquis par la sainteté de la vie chrétienne, par l'injustice des griefs accumulés contre l'Église, par l'inconsistance des accusations officielles, et il s'est converti. Au christianisme, il s'est alors donné tout entier et sans aucune réserve. Sa science et son éloquence, autant que l'austérité de ses principes moraux, n'ont pas tardé à lui valoir la dignité sacerdotale, et pendant quelques années il a été le personnage le plus en vue de la communauté carthaginoise. Nous ne connaissons pas même le nom de l'évêque ou des évêques sous la direction desquels il a prêché. Entre 197 et 207 environ, c'est en lui que se résume la vie de l'Église de Carthage.

On a contesté, il est vrai, le sacerdoce de Tertullien, mais sur des raisons insuffisantes[1]. Si saint Jérôme est le pre-

1. H. Koch a tenté de prouver que Tertullien n'a jamais été prêtre, dans deux articles parus l'un dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXVII, 1907, pp. 95-103; l'autre dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XIII, 1912, pp. 59-83. Sa thèse a été discutée et réfutée par P. de Labriolle, *Tertullien était-il prêtre?* dans *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. III, 1913, pp. 161-177. H. Koch est revenu à la charge dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1914, pp. 1-8. Les arguments qu'il fait valoir ne sauraient entraîner la conviction.

mier à affirmer clairement que Tertullien a été prêtre[2], il nous suffit de relire tel ou tel ouvrage du fougueux Africain, le *De oratione*, par exemple, ou le *De paenitentia*, pour nous rendre compte qu'il a dû être prêché avant d'être écrit et que nous sommes en présence d'une véritable homélie adressée en pleine église à des auditeurs réels. Un laïc ne s'exprimerait pas avec une telle assurance, il ne rappellerait pas aux catéchumènes la conduite qu'ils doivent tenir; il ne multiplierait même pas les formules d'humilité qui sont en quelque sorte de style dans un sermon ou dans une lettre, mais qui conviennent beaucoup moins dans un ouvrage écrit en style soutenu[3].

***

Les textes où Tertullien signale et commente les faits dont il a été le témoin nous apportent du sacerdoce chrétien et de son rôle une représentation que l'on peut qualifier déjà de traditionnelle. Il est à peine besoin de remarquer qu'ils ne donnent aucune théorie. Il arrive à Tertullien de rappeler en passant que le Christ est le prêtre catholique du Père[4], le pontife authentique de Dieu le Père[5], le médiateur entre l'humanité et Dieu[6]; mais il ne s'arrête pas sur cette doctrine et ne cherche pas à rapprocher le sacerdoce du Christ du sacerdoce humain. Il ne parle même de ce dernier que d'une manière occasionnelle, en insistant sur des traits qui nous sembleraient peut-être secondaires.

2. Jérôme, *De vir. inlustr.*, 53 : « Tertullianus presbyter nunc demum primus post Victorem et Apollonium Latinorum ponitur. »

3. Cf. *Ad martyr.*, 1 : « Nec tantus ego sum, ut vos alloquar... » — *De baptismo*, 10 : « Diximus, quantum mediocritati nostrae licuit, de universis quae baptismi religionem struunt. » — *De cultu feminar.*, II, 1 : « Ancillae Dei vivi, conservae et sorores meae, quo iure deputor vobiscum, postremissimus equidem eo iure conservitii et fraternitatis, audeo ad vos facere sermonem, non utique affectionis, sed affectioni procurans in causa vestrae salutis. » Sur ces formules et d'autres semblables, cf. P. de Labriolle, *article cité*, pp. 163-167.

4. *Adversus Marcion.*, IV, 9 : « Christum Iesum, catholicum Patris sacerdotem. »

5. *Adversus Marcion.*, IV, 35 : « Ipse erat authenticus pontifex Dei patris. »

6. *De resurr. carnis*, 51.

L'Église est un corps organisé : « *Corpus sumus, de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere*[7]. » Tout y est donc réglé et ordonné. Au-dessus des laïcs, il y a l'*ordo*[8], le clergé, qui comprend les évêques, les prêtres, les diacres, et des ministres inférieurs, parmi lesquels les lecteurs semblent tenir une place de choix. Il n'est pas permis aux laïcs d'usurper les fonctions sacerdotales, *sacerdotalia munera*[9], *sacerdotale officium*[10], dont les femmes surtout sont exclues avec une particulière sévérité. Si, en cas de nécessité, lorsqu'aucun membre du clergé n'est présent, un laïc peut être autorisé à administrer le baptême, une femme n'a jamais ce droit. Tertullien sait que quelques chrétiennes sont tentées de faire appel à l'exemple de sainte Thècle qui, selon les Actes de Paul, aurait enseigné dans les églises et baptisé, mais il sait aussi que ce livre est sans autorité et que son auteur, un prêtre d'Asie, a été déposé en dépit de ses bonnes intentions[11]. Sans doute, chez les hérétiques, on voit des femmes qui osent enseigner, disputer, exorciser, promettre des guérisons, peut-être même baptiser[12]. De tels abus ne se produisent pas dans l'Église catholique, où tout se passe conformément à la règle.

7. *Apologet.*, 39, 1.

8. *Ordo* comme synonyme de *clerus* apparaît à plusieurs reprises chez Tertullien, ainsi *De idolol.*, 7 : « Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. » — *De exhort. castit.*, 7 : « Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus... » Lors des assemblées liturgiques, l'évêque et les prêtres ont le droit de s'asseoir tandis que le peuple reste debout; de là le mot *consessus*, que l'on retrouve souvent chez saint Cyprien. Ce mot se dégage peu à peu du sens matériel et il finit par désigner le corps presbytéral uni à l'évêque.

9. *De praescript.*, 41.

10. *De virgin. velandis*, 9.

11. *De baptismo*, 17. Tertullien a soin d'ajouter que si les clercs des ordres inférieurs, à savoir les prêtres et les diacres, doivent, en administrant le baptême, garder la modestie et le respect convenables et éviter tout ce qui pourrait ressembler à l'ambition de l'épiscopat, ces vertus sont encore plus nécessaires aux laïcs qui auraient à baptiser : « Baptismus aeque Dei census, ab omnibus exerceri potest. Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea maioribus competant, ne sibi adsumant dicatum episcopis officium. »

12. *De praescript. haeret.*, 41, 5.

Dans chaque cité, les apôtres fondèrent des Églises, et c'est à ces Églises apostoliques que se rattachent toutes les autres. Aussi, si nombreuses et si grandes soient-elles, toutes les Églises du monde ne sont que la primitive Église apostolique dont elles procèdent toutes. Elles sont toutes primitives, toutes apostoliques, car toutes elles attestent leur parfaite unité; elles se communiquent réciproquement la paix, elles fraternisent, elles échangent les devoirs de l'hospitalité : tous droits qu'aucune loi ne règlemente, sinon l'unique tradition d'un même mystère [13].

L'évêque légitime, celui qui se rattache à la succession apostolique, est le chef de la communauté; il est le grand prêtre, *summus sacerdos* [14], et tous, y compris les membres du clergé, doivent être soumis à son autorité, afin que soit maintenue la paix de l'Église [15]. Tertullien n'ignore pas que, dans certaines régions de l'Orient, les évêques s'assemblent parfois en conciles pour traiter en commun des questions importantes [16], et, en parlant ainsi, il fait sans doute allusion aux synodes tenus sous le pontificat de saint Victor à l'occasion des controverses pascales [17]. Par contre, il ne semble pas connaître encore l'existence de pareils conciles pour l'Afrique et il est possible que l'épiscopat africain n'ait pas encore eu l'occasion de se réunir lorsque fut écrit le *De ieiunio*, bien que le synode d'Agrippinus ne soit pas de beaucoup postérieur à cette date et que l'institution conciliaire ait pris rapidement en Afrique plus de développement et d'importance que partout ailleurs [18].

A peine est-il besoin de dire que l'évêque est le ministre régulier des sacrements : il baptise, il célèbre l'eucharistie,

13. *Ibid.*, 20.

14. *De baptismo*, 17.

15. *Ibid.*, 17 : « Dandi quidem (baptismum) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus; dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est. »

16. *De ieiunio*, 13 : « Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatis totius nominis christiani magna veneratione celebratur. »

17. Eusèbe, *Hist. eccles.*, v, 25.

18. Cf. Cyprien, *Epist.*, 73, 1.

il réconcilie les pénitents. Tertullien est très précis à ce sujet lorsqu'il s'agit du baptême[19] : il rappelle que les prêtres mêmes et les diacres ne baptisent pas sans la permission de l'évêque. Il l'est beaucoup moins en parlant de l'eucharistie; car il se contente d'écrire : « Nous ne prenons pas le sacrement de l'eucharistie de la main d'un autre que du président[20]. » Et ailleurs, lorsqu'il parle des assemblées chrétiennes, il dit qu'elles sont présidées par des vieillards (ou des prêtres) éprouvés[21]. Quant à la pénitence, il déclare dans le *De pudicitia* que les pécheurs peuvent recevoir le pardon de l'évêque pour les fautes légères, mais celui de Dieu seul pour les fautes plus graves et irrémissibles[22]. Cependant, cet ouvrage tout entier montre bien que les évêques eux-mêmes avaient la conscience de posséder à cet égard des pouvoirs beaucoup plus étendus, car il est précisément dirigé contre un évêque qui avait décidé de remettre les fautes de fornication et d'adultère[23]. Il importe peu ici que cet évêque ait été celui de Rome ou, comme il est plus probable, celui de Carthage : l'essentiel est de rappeler que l'autorité épiscopale s'exerçait sans limite précise envers les pécheurs repentants. Devenu montaniste, Tertullien peut bien s'indigner de l'indulgence avec laquelle sont traités les grands coupables dans l'Église catholique, il est bien obligé de la constater comme un fait.

L'évêque ne se contente pas d'administrer les sacrements. Il prêche, il enseigne, il est le gardien de la doctrine. Il peut excommunier les hérétiques, donner à qui il lui semble bon des lettres de paix, et dans l'*Adversus Praxean*, Tertullien parle avec colère et dépit d'un évêque romain

19. *De baptismo*, 17.

20. *De corona militis*, 3.

21. *Apologet.*, 39, 4 : « Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti; neque enim pretio ulla res Dei constat. »

22. *De pudicit.*, 18, 17.

23. *Ibid.*, 1, 6 : « Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium. Pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit : Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. » Si Tertullien cite textuellement la formule de l'édit, on en soulignera la forme autoritaire et presque dure. L'évêque commande sans contrôle; il est, au sens le plus strict, un chef.

déjà tout prêt à reconnaître les prophéties de Montan, de Priscille et de Maximilla et à rendre ainsi la paix aux Églises d'Asie et de Phrygie, mais détourné de son pieux dessein par les intrigues de l'hérétique Praxeas qui, d'un seul coup, a réussi de la sorte à chasser de Rome le Paraclet et à y crucifier le Père[24]. L'évêque peut également fixer les règles de la discipline ecclésiastique, en particulier imposer les jeûnes qui lui semblent convenables[25]. Il a le droit de déposer les prêtres désobéissants ou attachés à de fausses doctrines, comme l'était l'auteur des Actes de Paul[26]. Nul n'a le droit de lui désobéir.

Tel est son pouvoir, que déjà l'épiscopat est l'objet d'ambitions et de brigues. Tertullien n'hésite pas à écrire que l'ambition de l'épiscopat est la mère des schismes[27], et dans le *De fuga* il va jusqu'à dire : « Apparemment les apôtres ont fondé et dans leur prévoyance organisé l'épiscopat pour que les évêques puissent jouir en sécurité des revenus de leur royaume, sous prétexte de l'administrer[28]. » Qu'il y ait eu, au début du IIIe siècle, des évêques cupides, on ne saurait le nier. Mais il ne faut pas oublier que ces invectives datent de la période montaniste de la vie de Tertullien. Dans l'*Apologétique*, l'auteur avait écrit : « On n'achète pas l'épiscopat à prix d'argent[29] », et il avait ajouté, en parlant du produit des collectes faites parmi les fidèles : « Tout cela est comme le dépôt de la piété. On ne dépense pas cet argent pour des festins ou pour des beuveries, on l'emploie pour nourrir et inhumer les pauvres, pour entretenir les enfants privés de leurs parents ou dénués de ressources, pour secourir les chômeurs et les vieillards, pour venir en aide aux naufragés, à ceux qui sont condamnés aux mines, à la relégation, à la prison, pourvu

24. *Advers. Prax.*, 1. Cf. *De pudicit.*, 14, 16.

25. *De ieiunio*, 13.

26. *De baptismo*, 17. Cf. *Ad uxor*, 1, 7.

27. *Ibid.*, 17 : « Episcopatus emulatio schismatum mater est. » Déjà, à la fin du Ier siècle, saint Clément de Rome avait condamné sévèrement les intrigues dont l'épiscopat pouvait être l'objet (I Cor., XLIV, 1; XLVI, 5).

28. *De fuga*, 13 : « Hanc episcopatus formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent, sub obtentu procurandae salutis ? »

29. *Apol.*, 39, 4.

que ces condamnations aient eu pour cause la fidélité à Dieu [30]. » Ce sont les évêques, chargés de l'administration de la caisse commune, qui sont les dispensateurs de la charité. Nous n'avons aucune raison pour croire qu'ils s'acquittaient mal de cette fonction.

Les plus grands crimes que Tertullien reproche aux évêques de son temps sont la fuite en temps de persécution et la bigamie. Il y a peu de remarques à faire sur la fuite. Tertullien écrit sans doute qu'il a connu des pasteurs qui se montraient des lions dans la paix, des cerfs dans le combat [31]. Il ajoute que les catholiques ont des chefs qui ne savent que leur indiquer le chemin de la retraite : « Leurs conseilleurs eux-mêmes, diacres, prêtres, évêques, sont en fuite [32]. » Mais lors même qu'il serait vrai qu'un certain nombre d'évêques se soient lâchement enfuis devant la persécution, Tertullien ne laisse pas d'être embarrassé par le conseil de passer d'une ville dans une autre, donné par le Christ lui-même, et ses explications ressemblent à des subterfuges. En réalité les évêques, au début du IIIe siècle, étaient ce qu'ils ont toujours été par devoir, partisans de la modération et ennemis des excès. Ils ne voulaient pas que leurs fidèles s'exposassent inutilement à la violence, et ils ne se croyaient pas davantage obligés de courir des risques inutiles. Leur attitude en face de la persécution était conforme à celle qu'ils avaient adoptée en face de certaines pratiques, telles que la couronne du soldat : interdire le mal, tolérer le moins bien [33].

Le problème de la bigamie se pose d'une autre manière. Saint Paul avait naguère déclaré que l'évêque devait être le mari d'une seule femme [34], et cet ordre avait été interprété dans ce sens qu'il n'était pas permis d'ordonner des chrétiens devenus veufs, puis remariés [35]. Il semble qu'aux

30. *Ibid.*, 39, 6.

31. *De corona*, 1 : « Novi et pastores eorum, in pace leones, in praelio cervos. »

32. *De fuga*, 11 : « Cum ipsi auctores, id est ipsi diaconi et presbyteri et episcopi, fugiunt, quomodo laicus intelligere poterit qua ratione dictum sit : fugite de civitate in civitatem ? Itaque cum duces fugiunt quis de gregario numero sustinebit ad gradum in acie figendum suadere ? »

33. *De corona*, 1.

34. I Tim., III, 3. Cf. Tit., I, 6.

35. Cf. E. Vacandard, *Les origines du célibat ecclésiastique*, dans

environs de l'an 200, tel était en Afrique l'usage courant : tout au moins Tertullien parle du prêtre monogame, *sacerdotem de monogamica ordinatum*[36], comme de celui qui observe la règle; tout au contraire, il se scandalise de voir, en un certain nombre d'églises, des évêques ou des prêtres bigames[37]. Il va jusqu'à s'appuyer sur le précepte apostolique pour condamner absolument les secondes noces : « D'où proviennent, demande-t-il, les évêques et le clergé ? N'est-ce pas de la multitude ? Et si tous ne sont pas tenus à la monogamie, où trouvera-t-on des monogames pour le clergé ? Devra-t-on instituer à part un ordre de monogames, dans lequel on choisira les membres du clergé ? Mais s'agit-il de nous élever, de nous enflammer contre le clergé, alors tous nous ne formons qu'un corps unique, tous nous sommes prêtres, puisque Jésus-Christ nous a faits prêtres pour Dieu et pour le Père. Sommes-nous invités à imiter la discipline sacerdotale, nous déposons les bandelettes et nous nous faisons petits ![38] » L'argumentation ne vaut rien, cela est bien évident. Elle est du moins un témoignage non équivoque de l'estime que l'on faisait du prêtre monogame et de l'étonnement avec lequel on voyait des bigames enrôlés dans le clergé.

Tertullien connaît d'ailleurs des évêques, des prêtres, qui ont fait mieux que de ne se marier qu'une fois, qui ont gardé la continence, et ils les en félicite : « Combien d'hommes et de femmes voyons-nous dans les ordres ecclésiastiques qui ont embrassé la continence, qui ont préféré se marier à Dieu, qui ont rétabli l'honneur de leur chair et qui, fils du temps, se sont sacrés pour l'éternité en mortifiant en eux la concupiscence du désir et tout ce qui est exclu du Paradis[39]. » N'insistons pas sur les femmes qui sont naturellement en dehors de la hiérarchie. Même si Tertullien est tenté d'exagérer le nombre des clercs non mariés, nous ne saurions douter qu'il en a vu beaucoup

Études de critique et d'histoire religieuse, 1re série, Paris, 1905, pp. 73 et suiv.

36. *De exhortat. castit.*, 11.

37. *De monogamia*, 12 : « Quot enim et bigami praesident apud vos, insultantes utique apostolo, certe non erubescentes cum haec sub illis leguntur. »

38. *De monogamia*, 12.

39. *De exhortat. castit.*, 13. Cf. *ibid.*, 11 : « Sacerdotem... etiam de virginitate sancitum. »

de tels et qu'il éprouve pour eux une admiration avouée. Il propose leur exemple à l'imitation de ses lecteurs, et s'il n'insiste pas, c'est parce qu'il redoute l'inefficacité de ses exhortations : il a eu soin pourtant de les appuyer par des faits empruntés aux païens eux-mêmes : les vierges de Vesta et de Junon, celles d'Apollon et de Minerve, le grand pontife, d'autres encore. Les vertus que le démon inspire à ses fidèles, comment des chrétiens ne les pratiqueraient-ils pas ?

Somme toute, la monogamie apparaît comme la règle générale qu'observe le clergé au temps de Tertullien. Les bigames signalés en passant par le fougueux écrivain sont de rares exceptions. A plus forte raison les scandaleux, qui, tel l'évêque d'Uthina, se mettent en situation d'avoir à redouter les sanctions de la loi Scantinia qui punit la pédérastie [40]. Devenu montaniste, Tertullien pourra bien déclarer ironiquement que l'Esprit-Saint avait bien prévu le jour où des évêques diraient : « *Omnia licent episcopis* [41] ». Il écrira encore : « Ces gens-là (les évêques) auraient dû se refuser d'autant plus énergiquement à accorder le pardon aux fautes charnelles que, toutes les fois qu'ils le veulent, ils se marient, de peur d'être forcés de succomber à l'adultère et à la fornication, sous prétexte qu'il vaut mieux se marier que brûler [42]. » Ce sont là des exagérations de polémiste auxquelles il ne faut pas s'arrêter.

Nulle part, Tertullien ne dresse la liste des vertus qu'il exige des membres du clergé. Il se contente de rappeler les formules de la première lettre à Timothée [43], dont on sait le caractère général. Il nous apprend pourtant que les évêques et les prêtres étaient choisis d'après le témoignage de la communauté et que l'argent n'avait rien à voir dans leur élection [44]. Ce témoignage offrait en général des garanties sérieuses, bien qu'il pût ici ou là se montrer insuffisant : ne voit-on pas des fabricants d'idoles introduits dans le corps sacerdotal [45] ? Un tel abus est assurément intolérable.

40. *De monogamia*, 12.
41. *Ibid.*, 12.
42. *De pudicitia*, 1, 15.
43. *De monogamia*, 12.
44. *Apologet.*, 39, 4 : « Honorem istum non pretio sed testimonio adepti. »
45. *De idololatria*, 7 : « Adleguntur in ordinem ecclesiasticum

Le tableau que donne Tertullien du sacerdoce de son temps n'a rien d'idéalisé[46]; il est plutôt poussé au noir. Mais lorsqu'on compare l'ordre qui règne dans les Églises catholiques au désordre dont les sectes hérétiques se sont fait une sorte de loi, on doit sincèrement admirer le spectacle offert par le catholicisme : « Pour eux (les hérétiques) la simplicité consiste à renverser la discipline; le souci que nous avons de cette discipline, ils l'appellent recherche corruptrice. Ils accordent en bloc la paix à tous sans discernement... Et chez les femmes hérétiques elles-mêmes, quelle impudence! N'osent-elles pas enseigner, disputer, exorciser, promettre des guérisons, peut-être même baptiser? Leurs ordinations se font au hasard, sans sérieux, sans suite; ils installent tantôt des néophytes, tantôt des hommes engagés dans le siècle, tantôt nos apostats, pour se les attacher par l'ambition, puisqu'ils ne le peuvent par la vérité. Nulle part, on n'avance plus aisément que dans le camp des rebelles : le fait même de s'y trouver constitue déjà un titre. Aussi ont-ils aujourd'hui un évêque, demain un autre, aujourd'hui est diacre tel qui demain sera lecteur; aujourd'hui est prêtre tel qui demain sera laïque : ils chargent des laïques mêmes des fonctions sacerdotales[47]. » Les conséquences de ce désordre se devinent sans peine : « Ils ignorent le respect même à l'égard de leurs propres chefs. Voilà pourquoi il n'y a presque pas de schismes chez les hérétiques; quand il y en a, on ne les voit pas : le schisme est leur unité même[48]. »

artifices idolorum. Proh scelus! Semel et Iudaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eius lacessunt. O manus praecidendae! Viderint iam an per similitudinem dictum sit : Si te manus tua scandalizat amputa eam. Quae magis amputandae, quam in quibus Domini corpus scandalizatur? »

46. Tertullien parle rarement des prêtres et des diacres en tant que tels. Le prêtre est l'auxiliaire et le subordonné de l'évêque. Il prêche la parole divine; il administre le baptême et célèbre l'Eucharistie à défaut de l'évêque et sous son autorité. *De baptismo*, 17; *Apologet.*, 39; *De corona*, 3. Les diacres sont seulement signalés *De baptismo*, 17; *De praescript.*, 41; *De fuga*, 11; *De monog.*, 11, et ils jouent, semble-t-il, un rôle assez effacé au troisième degré de la hiérarchie.

47. *De praescript. haeret.*, 41.

48. *Ibid.*, 42.

*
* *

Jusqu'à présent, nous avons entendu Tertullien exposer sur le sacerdoce les idées courantes, et l'on peut dire qu'il ne nous a rien appris que nous ne sachions déjà. Sans doute, à mesure qu'il s'enfonce davantage dans le montanisme, il parle avec une sévérité plus grande, il faut même dire d'une manière plus injuste, des évêques et des prêtres catholiques. C'est à la période montaniste de sa vie que remontent les attaques contre les prêtres bigames ou pédérastes, les violences de langage contre ceux qui pardonnent aux pécheurs ou instituent des jeûnes que la tradition avait ignorés, les reproches de fuite en temps de persécution. Nous ne saurions l'oublier, si nous devions porter un jugement équitable sur le clergé africain au début du IIIe siècle[49]. Dans l'ensemble, les traits signalés par Tertullien doivent pourtant être exacts : ils nous font connaître des évêques de jugement prudent et modéré, appliqués à leur tâche, charitables, des prêtres et des diacres soumis. Rien que de normal en tout cela.

Mais le montanisme inspire à Tertullien une conception nouvelle du sacerdoce. Si les nouveaux prophètes parlent au nom de l'Esprit-Saint, si celui-ci ne cesse pas de se manifester dans l'Église pour y enseigner la vérité, quel rôle peut désormais jouer la hiérarchie? Le principe sur lequel s'appuient les évêques, légitimement issus de la succession apostolique, est celui de la tradition. Il ne faut rien innover, mais garder fidèlement ce qui a été reçu[50].

49. Dans le martyre de sainte Perpétue, les diacres Tertius et Pomponius visitent les prisonniers; ils peuvent obtenir à prix d'argent qu'on les laisse aller dans un endroit meilleur de la prison. C'est encore Pomponius qui sert d'intermédiaire entre Perpétue et sa famille. Il apparaît un jour à Perpétue vêtu d'une tunique blanche sans couture et chaussé de chaussures gauloises à multiples cordons. Nous voyons également figurer l'évêque Optatus et le prêtre et docteur Aspasius : ceux-ci sont brouillés l'un avec l'autre. Perpétue intervient pour les réconcilier. Optatus reçoit la mission de corriger ses fidèles qui, lorsqu'ils se réunissent autour de lui, ressemblent à des gens sortant du cirque et se disputant à propos des factions. Ces traits, fort réalistes, jettent une lumière nouvelle sur le clergé du temps de Tertullien.

50. *De ieiunio*, 13.

Or ce principe ne vaut rien contre l'inspiration de l'Esprit-Saint. L'Esprit souffle où il veut ; il commande ce qu'il veut; il n'y a qu'à l'écouter et à lui obéir. L'Église véritable n'est donc plus le nombre des évêques, elle est l'Esprit[51].

Sans doute, dans le *De oratione*, qui est une de ses premières œuvres, Tertullien avait déjà écrit que tous les chrétiens sont prêtres[52]. Mais la formule n'est pas à prendre à la lettre : il s'agit, dans ce passage, d'opposer aux sacrifices sanglants de l'ancienne loi, qui ne sauraient plaire au Seigneur, l'adoration en esprit et en vérité annoncée par le Christ; c'est de cette adoration, de ce culte spirituel que tous les fidèles sont les ministres. Les *munera sacerdotalia* ne sont pas visés ici, et l'écrivain ne dit rien de plus que ce qu'avaient déjà écrit saint Pierre et saint Jean[53].

Dans ses écrits montanistes, Tertullien va beaucoup plus loin, car il attribue à tous les fidèles l'exercice des fonctions réservées aux évêques et aux prêtres. Il écrit, par exemple, dans le *De exhortatione castitatis*, après avoir cité un texte soi-disant emprunté au Lévitique et qui interdisait aux prêtres hébreux de se remarier[54] : « Mais vous direz que les secondes noces sont permises à tous ceux à qui elles ne sont pas défendues. — Quelle frivolité serait la nôtre, si nous nous figurions que ce qui n'est pas permis aux prêtres le soit aux laïques. Est-ce que, même laïques, nous ne sommes pas prêtres ? Il est écrit : « Il a fait de nous un royaume et des prêtres pour Dieu son Père » (Apoc., I, 6). Ce qui établit la différence entre le clergé et

51. *De pudicitia*, 21, 17.

52. *De oratione*, 28 : « Nos sumus veri adoratores, et veri sacerdotes qui, spiritu orantes, spiritu sacrificamus orationem Dei propriam et acceptabilem quam scilicet requisivit, quam sibi prospexit. Hanc de toto corde devotam, fide pastam, veritate curatam, innocentia integram, castitate mundam, agape coronatam, cum pompa operum bonorum inter psalmos et hymnos deducere ad Dei altare debemus, omnia nobis a Deo impetraturam. »

53. I Petr., II, 9; Apoc., I, 6; V, 10; XX, 6.

54. *Lévit.*, XXI, 14. En réalité, le Lévitique n'interdit pas aux prêtres hébreux de se remarier mais d'épouser une veuve, une divorcée, une fille violentée, une prostituée. Il leur ordonne d'épouser une vierge. La thèse de Tertullien repose donc sur une base insuffisante.

le peuple, c'est l'autorité de l'Église, c'est l'honneur qui sanctifie l'organisation du clergé. Si bien que, là où cette organisation de l'ordre sacerdotal fait défaut, tu offres l'eucharistie, tu baptises, tu es prêtre à toi seul pour toi-même. Là où il y a trois fidèles, fussent-ils laïcs, là est l'Église... Donc, si tu possèdes en toi-même le droit du prêtre, dès qu'il y a nécessité, il faut que tu observes aussi la discipline du prêtre, du moment qu'il y a nécessité que tu possèdes le droit du prêtre [55]. »

Nous n'avons pas à insister sur la valeur de l'argumentation sophistique par laquelle Tertullien cherche à prouver que les fidèles sont, comme les prêtres, astreints à la monogamie. Ce qui nous intéresse, c'est l'affirmation du sacerdoce des laïques, et cette affirmation est très nette : la seule différence entre le laïc et le prêtre est due à l'investiture de l'Église qui accorde à celui-ci une préséance refusée à celui-là. Pour le reste, les laïques ont tous les pouvoirs du prêtre, en particulier, celui de baptiser et celui d'offrir l'eucharistie [56]. Toutefois les laïques n'utilisent ces pouvoirs qu'en des cas exceptionnels, lorsque les prêtres viennent à faire défaut.

Plusieurs historiens croient que Tertullien s'exprime en catholique dans ce passage et que, dans les Églises africaines de son temps, on reconnaissait, en effet, aux laïques le pouvoir de consacrer l'eucharistie. Telle est, en particulier, l'interprétation de P. de Labriolle [57]. Il est vrai, nous l'avons déjà vu, que les laïques peuvent administrer le baptême lorsqu'il y a nécessité : mais Tertullien, dans le *De baptismo*, explique qu'il s'agit d'un sacrement indispensa-

55. *De exhort. castit.*, 7.

56. Tertullien emploie ici le mot *offerre* d'une manière absolue. Il ne s'agit pas de l'oblation de la prière (cf. *Apologet.*, 30, 5; *Advers. Marcion.*, IV, 9), mais de l'oblation du sacrifice eucharistique, mis en parallèle avec le baptême, comme *De virgin. veland.*, 9. Cf. P. de Labriolle, *Tertullien était-il prêtre?* dans *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. III, 1913, pp. 174-177.

57. P. de Labriolle, *art. cité*, p. 176. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus, oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts*, Regensburg, 1853, p. 350, estime que Tertullien ne vise pas dans notre passage des habitudes reconnues ou des droits exercés réellement dans l'Église du IIIe siècle, mais qu'il établit une théorie et revendique, en s'appuyant sur l'Écriture, un droit purement idéal des laïques. Cela est peu vraisemblable.

ble et il précise avec soin les circonstances qui légitiment l'intervention des laïques [58]. Il est encore vrai que les confesseurs africains se sont parfois reconnu le pouvoir de remettre les péchés : saint Cyprien s'élève contre les abus auxquels cette prétention a donné lieu; mais Tertullien, reproche précisément dans le *De pudicitia*, à l'adversaire qu'il combat, d'avoir permis aux martyrs d'absoudre certains pénitents [59]. On ne saurait conclure de là que les fidèles aient pu offrir eux-mêmes l'eucharistie, et aucun fait connu ne nous autorise à penser qu'il en a été ainsi.

En réalité, Tertullien ne parle pas ici en catholique. L'Église à laquelle il songe lorsqu'il affirme que, partout où il y a trois fidèles il y a aussi l'Église [60], c'est l'Église spirituelle de Montan et de la nouvelle prophétie. Quel besoin y a-t-il de prêtres, là où règne l'Esprit ? Puisque l'Écriture affirme que nous sommes tous prêtres, pourquoi n'aurions-nous pas tous les droits sacerdotaux ? Il est vrai que cette conclusion semble un peu excessive à Tertullien lui-même et qu'il se croit obligé d'ajouter : *Ubi ecclesiastici ordinis non est consessus*, pour légitimer par le cas de nécessité une usurpation si contraire à tous les usages. Le grand mot n'en est pas moins lâché : les laïques sont prêtres [61].

La même idée s'exprime dans le *De monogamia*. Tant au nom de saint Paul qu'au nom de l'ancienne loi, Tertullien prétend imposer la monogamie à tous les fidèles. Pour-

58. *De baptismo*, 17 : « Sufficiat scilicet in necessitatibus ut utaris, sicubi aut loci, aut temporis, aut personae conditio compellit; Tunc enim constantia succurrentis excipitur, cum urget circumstantia periclitantis... »

59. Dans l'*Ad martyras*, 1, Tertullien reconnaît aux martyrs le droit de pardonner : « Quam pacem quidem in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. » Mais dans le *De pudicitia*, il s'élève avec force contre la concession qu'aurait faite aux martyrs l'auteur de l'édit, en leur accordant le pouvoir d'absoudre. *De pudicitia*, 22, 1 : « At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem... »

60. Cf. *De pudicitia*, 21, 16 : « Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit. »

61. Nous suivons, pour l'interprétation de ce passage, l'opinion de A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 493, et de P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 351, n. 1.

quoi cela ? Parce que la loi des prêtres est en réalité portée pour tous. Nous sommes tous prêtres, appelés par le Christ : cela suffit pour qu'il nous soit interdit de convoler en secondes noces [62]. Il semble d'ailleurs que certains laïques se soient hâtés un peu trop de se réclamer des privilèges sacerdotaux. Si malveillant qu'il soit devenu pour le clergé catholique, si préparé qu'il soit à accueillir les médisances qui se colportent contre lui, Tertullien ne peut s'empêcher de déclarer à ses lecteurs qu'il ne suffit pas de revendiquer les privilèges du sacerdoce, mais qu'il faut encore en accepter les devoirs. Tous prêtres, dit-il, soit, mais aussi tous monogames, tous strictement attachés à la discipline sacerdotale [63]. Et c'est là un son de cloche que beaucoup refusent d'entendre.

Il n'est guère possible d'aller plus loin. Cependant le *De pudicitia* marque un dernier progrès dans la voie de la décomposition de l'office sacerdotal. A l'évêque assez courageux pour revendiquer le droit de remettre les péchés, Tertullien réplique que son rôle et celui de ses collègues consiste seulement à veiller au maintien de la discipline, que sa prépondérance est celle d'un simple ministre, non celle du pouvoir absolu [64]. Le pouvoir appartient à l'Esprit, qui est le seul Maître et qui peut inspirer des laïques aussi bien que des évêques, des femmes aussi bien que des hommes. Après avoir interdit aux femmes de prêcher et même de baptiser, après s'être indigné contre les hérétiques qui laissent les femmes parler dans les églises et administrer le baptême, Tertullien finit par leur reconnaître tous les droits, au nom de la liberté de l'Esprit : quel renversement inattendu dans les idées ! [65]

62. *De monogamia*, 7 : « Certe sacerdotes sumus a Christo vocati, monogamiae debitores, ex pristina Dei lege quae nos tunc in suis sacerdotibus prophetavit. »

63. *De monogamia*, 12 : « Cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos Deo et Patri fecit. Cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas et pares sumus. » On tiendra compte de l'ironie sévère avec laquelle s'exprime Tertullien pour interpréter ce passage.

64. *De pudicitia*, 21, 6 : « Quod in disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere sed ministerio... »

65. Sur le rôle reconnu aux femmes dans l'Église montaniste par

Contraint par la force des textes évangéliques autant que par une prophétie du Paraclet [66], Tertullien n'ose pas refuser à l'Église le pouvoir de remettre les péchés, bien qu'il ajoute aussitôt que ce pouvoir doit rester lié. Mais l'Église dont il parle est devenue quelque chose de vague, de fuyant, d'insaisissable : « L'Église, dit-il, remettra bien les péchés, mais l'Église Esprit, par l'intermédiaire d'un homme animé par l'Esprit et non l'Église collection d'évêques. Car c'est le droit souverain du Seigneur; c'est le droit de Dieu même, non celui du prêtre [67]. »

Cette fois, nous sommes au bout. Vidé de tout pouvoir et de tout droit réel, le sacerdoce achève de disparaître. Pour le montaniste logique, le prophète remplace le prêtre. L'homme qu'inspire l'Esprit se substitue au représentant de la tradition et au ministre de l'Église.

Sans doute aurions-nous pu nous dispenser ici de suivre Tertullien jusqu'au terme de son évolution et recueillir seulement le témoignage qu'il rend au sacerdoce de la grande Église. Mais il fallait profiter de l'occasion qui nous était offerte pour saisir pleinement la place tenue dans l'Église par le sacerdoce. Là où s'affirme l'Église, fondée sur la tradition apostolique, agit aussi le sacerdoce, gardien de cette tradition et ministre des sacrements qui communiquent la grâce. Si l'idée authentique de l'Église s'évanouit, le sacerdoce n'est plus qu'un rouage inutile et il ne tarde pas à disparaître. Peut-être le montanisme met-il plus clairement cette conséquence en relief que d'autres hérésies. Toutes finissent par y aboutir. Telle est la leçon que nous donne Tertullien : elle peut être bonne à méditer.

Dijon.

GUSTAVE BARDY.

Tertullien, cf. P. de Labriolle, *Mulieres in ecclesiis taceant*, dans *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. I, 1911, pp. 103-108.

66. *De pudicitia*, 21, 7.

67. *Ibid.*, 21, 7: « Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius non sacerdotis. » Il est bien vrai que le droit de pardonner les péchés n'appartient qu'à Dieu. Mais nous savons que le Sauveur a concédé ce droit à son Église, plus précisément encore à ses Apôtres et à leurs successeurs.

A TRAVERS LES REVUES

Autour de la « Nuit mystique »

Le dernier numéro des *Études carmélitaines* (octobre 1938) nous donne l'ensemble des rapports présentés aux Journées de Psychologie religieuse de septembre passé. La « nuit mystique » constitue le thème fondamental de ces savantes études; l'on y envisage le donné expérimental et le donné littéraire sous les formes les plus diverses, depuis « l'obscure nuit du feu d'amour » en saint Jean de la Croix (Louis de la Trinité) jusqu'au cas nettement « psychonévrosique à caractère hystérique » de Marie-Thérèse Noblet (Dr Jean Lhermitte) en passant par « la nuit de l'esprit chez Plotin » (Marcel de Corte) et divers succédanés et concomitances psychopathologiques de la « nuit obscure » — le cas du P. Surin — (prof. Étienne de Greef), sans omettre la ténèbre mystique chez le pseudo-Denys (Henri-Charles Puech).

Nous ne pouvons analyser ici ce très riche volume : relevons simplement certaines observations ou conclusions du plus haut intérêt.

Le P. Régamey, dans ses Réflexions sur la théologie spirituelle (*La Vie Spirituelle*, Suppl., 1er janvier 1939, p. 29), faisait remarquer qu'il est « très difficile de sauvegarder la transcendance du mystère dans l'observation psychologique de son immanence ». Les études du professeur Étienne de Greef et du docteur Lhermitte nous rendent sensible cette difficulté. Le professeur de Greef écrit :

> Tout en considérant comme probable qu'un certain nombre de « nuits » (du sens et de l'esprit) ressortissent plus particulièrement à la cyclothymie, il apparaît que celle-ci ne peut tout expliquer et que, dans un pourcentage de cas plus élevé qu'on ne le croirait, il est impossible d'identifier un état de « nuit » à un état mélancolique fruste.
>
> De même qu'on ne saurait exclusivement assimiler l'état d'inspi-

ration et les périodes de stérilité de l'artiste à la cyclothymie et cela bien que de nombreux artistes s'apparentent à la famille cyclothymique, ainsi, on ne saurait affirmer, sans outrepasser les données des faits, que le cycle du mystique dépende avant tout de ces éléments organiques qui détermineraient et la courbe de son humeur et les stades de sa vie religieuse.

Trois cas permettent au professeur de Greef d'établir comme trois degrés de complexité et de discrimination plus ou moins clairs : le succédané (Marie-Sophie), le surnormal (saint Jean de la Croix), la concomitance (le P. Surin). Le premier cas accuse « le caractère troublant des facteurs morbides constitués par du délire et des interprétations », et dans ce cas la discrimination entre le normal et le pathologique, en période de crise, « est difficile pour l'observateur », « à peu près impossible » pour le malade.

D'après les conclusions du Dr Lhermitte, les états de Marie-Thérèse Noblet offriraient la même complexité maladive.

Avec toute la réserve qui s'impose, ce que nous pouvons dire, c'est que, d'après les descriptions qui nous sont représentées dans l'ouvrage d'André Pineau, les crises de Marie-Thérèse ressemblent étrangement, pour ne pas dire davantage, aux paroxysmes qui atteignent les grandes hystériques.

Nous ne saurions trop insister maintenant sur ce point qu'il convient aujourd'hui de n'attribuer aucun sens péjoratif au terme « hystérie »; que, contrairement à une certaine école, la grande névrose de Charcot ne doit pas être tenue pour un pur artifice, pour une simulation « plus ou moins inconsciente », ce qui d'ailleurs n'a guère de sens.

L'hystérie constitue un mode spécial de réaction de certains sujets placés dans de particulières conditions, défendons-nous d'y chercher surtout, sinon exclusivement, mensonge, artifice, comédie.

Toutefois, confessons que la « grande simulatrice », ainsi que l'appelait Charcot, s'allie souvent avec l'état mental que Dupré a caractérisé par le terme de « mythomanie », que bien des hystériques se livrent à des supercheries, des tromperies, des mystifications uniquement poussées par une tendance, plus ou moins consciente, à étonner, surprendre, intéresser un entourage un peu trop crédule.

En dernière analyse, tout en nous gardant de prétendre résoudre un problème aussi délicat en accidents et en incidents que celui que pose la vie de Marie-Thérèse Noblet, nous nous croyons autorisé à penser que « les maladies » qu'a dû traverser la future missionnaire héroïque de la Papouasie ne furent que des accidents de

nature névrosique ou mieux psychonévrosique à caractère hystérique; que, d'autre part, ce même caractère se retrouve au cours de bien des accidents dramatiques d'allure qui sont présentés comme des faits authentiques de possession diabolique.

Le cas du P. Surin est encore celui d'un malade, mais en lui le « noyau foncier de sa personnalité persista ». Voici la conclusion du professeur de Greef :

Sa représentation du monde ne put donc qu'être celle d'un malade : d'un malade lucide évidemment chez qui se mélangent inextricablement le normal et le morbide. Il est certain que le noyau foncier de sa personnalité persista — persista indéfiniment — et qu'il eut au sein même des plus graves symptômes les réflexes qu'il était accoutumé d'avoir avant sa psychose. Les conseils qu'il donna pendant sa maladie restèrent bons, en dehors des périodes d'incohérence, et, après l'amélioration (je crois qu'on ne peut pas parler de guérison véritable), ils continuèrent à être bons, sauf en ce qui concerne cette expérience sensible où le morbide tient une place inquiétante.

Ce qui impose des réserves prudentes pour l'interprétation de son expérience mystique, sans exclure la réalité de celle-ci :

Dans ces conditions, il est clair que tout ce que le P. Surin raconte sur ses états mystiques extraordinaires paraît singulièrement sujet à caution. S'ils ont existé, il nous semble certain qu'ils ont été mélangés, d'une manière indiscernable pour lui, à son expérience pathologique.

De l'expérience mystique de saint Jean de la Croix se dégage une tout autre lumière, et l'intérêt en est singulièrement accru,

si l'on s'astreint à ne jamais perdre de vue que son expérience mystique ne constitue nullement une expérience de laboratoire ou une création de l'esprit faite *in abstracto*, mais la réponse quotidienne à ses difficultés quotidiennes, réponses dont le niveau s'élève de plus en plus haut, pour répondre à un ensemble de plus en plus complexe, réponses qui finissent pas atteindre, à travers le dépouillement auquel le saint est parvenu, à une sorte d'universalité. Mais ce caractère universel ne peut pas nous faire oublier qu'il ne s'agit au fond que d'un cas individuel.

Cette dernière remarque soulève un problème capital

pour l'interprétation exacte de la doctrine sanjuaniste, puisque ce facteur individuel la marque profondément et lui donne sa portée singulière.

Le P. Louis de la Trinité relève du moins le caractère exceptionnel — sinon extraordinaire — des états décrits par le Saint dans la « nuit de l'esprit ».

Hâtons-nous d'ajouter que nous sommes ici en des climats extrêmes réservés au très petit nombre. Une lecture hâtive, superficielle, de saint Jean de la Croix peut donner le change. Pour qui recueille méthodiquement et examine avec soin les assertions répétées à cet égard, nulle illusion n'est possible. La nuit de l'esprit, dont il nous a livré l'émouvante description, est chose des plus rares.

Et en note :

Il est entendu que la nuit passive du sens est chose commune. Oui, le saint l'a écrit plusieurs fois, mais commune dans le milieu d'élite auquel s'adressent ses livres. Voir nos études : *La Nuit de la foi* (*E. C.*, avril 1937, p. 194) et *Sèche et obscure nuit de contemplation* (*E. C.*, octobre 1937, p. 209).

Cette réserve faite, soulignons une autre restriction importante que nous avons signalée déjà : Si les phénomènes de la nuit passive du sens sont banals, ils sont très peu (*muy pocos*) ceux qui les subissent jusqu'au bout avec la fidélité et la vaillance requises pour passer au-delà. Le passage vaut d'être rappelé :

« Ce qui est un bonheur signalé (cette sortie du créé) tant pour le grand bien qu'il y a d'éteindre l'appétit et affection à toutes choses, qu'à cause qu'il y en a fort peu qui patientent et persévèrent à entrer par cette porte étroite et par le chemin étroit qui conduit à la vie, comme dit Notre-Seigneur : Car la porte étroite est cette nuit du sens duquel l'âme se dépouille pour y entrer... » (*Noche oscura*, pp. 399 : 24-30). C'est nous qui soulignons.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne)